François Habert und der christliche Humanismus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Vorgelegt von

Hans Wichert

aus Hagen i. Westf.

1929

Druck: Wuppertaler Druckerei A.-G. / Elberfeld.

Berichterstatter:
Professor Dr. Platz.
Geh.-Rat Professor Meyer-Lübke.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Meinen lieben Eltern.

Inhalt.

François Habert und der christliche Humanismus.

A. Einleitendes 5
B. François Haberts Leben 7
C. Kurze Uebersicht seiner Werke 9
D. Seine Biographen 12
E. Geistige und gesellschaftliche Grundzüge des christlichen Humanismus 14
F. François Habert und der christliche Humanismus 18
I. Die rationalistische Geisteshaltung des christlichen Humanismus und François Habert 18
II. Die Philosophie im Humanismus Haberts 30
a) Habert und die Stoa 30
b) Habert und der Platonismus 45
1. Die platonische Philosophie 51
2. Sinnliche und übersinnliche Liebe 59
3. „La Querelle des Femmes" 66
III. Die Kirche und die Reform im Humanismus Haberts 72
a) Gründe der Entstehung der Reformation 72
b) Gebet und Evangelium 73
c) Glaube und Sakramente 83
d) Prädestination 84
e) Für und wider die Kirche 85
f) Werkglaube: Paulus und Jakobus 89
g) Marienverehrung 91
IV. Die Welt im Humanismus Haberts 92
a) Der einzelne und die Welt (Gloire) 92
b) Die Stellung des einzelnen zur Gesamtheit 96
1. „République" (Etat) 96
2. „Liberalité chrestienne" 101
G. Zusammenfassung 107
H. Literaturverzeichnis 110

Einleitendes.

Veranlaßt durch die Beschäftigung mit der Frage, was das 16. Jahrhundert unter dem Begriff „Tugend" verstand, widmete sich Henri Franchet ausführlicher dem umfangreichen Werke François Haberts, der mehr als sonst einer seiner Zeitgenossen immer wieder das Gebiet der Moral in seinen Schriften berührt. Unter dem Gesichtspunkt größter Lebensweisheit und vollendeter Philosophie ist der „Vollkommene Philosoph" (Philosophe parfaict) gestaltet, dem als allegorische Umschreibung und letzter Ausdruck des höchsten Ideals „Der Tugendtempel" (Le temple de vertu) folgt. Beide Arbeiten gab Franchet 1923 bei Honoré Champion in Paris heraus, als erste Neuauflage seit ihrer Veröffentlichung im Jahre 1541. Dadurch, daß er es tat, zeigt er, daß er eine andere Stellung zu Habert einnehmen will als die Kritiker, die ihm vorangegangen sind. Ihm ist es weniger um den Dichter als solchen, um sein Kunstwerk (wenn man überhaupt davon sprechen kann) zu tun, als vielmehr um die Ideen der Zeit, die in ihrer überreichen Fülle bei ihm niedergelegt sind. Bei einer solchen Betrachtungsweise muß auch das Urteil über den Menschen selbst und sein Wollen sich ändern. Im Laufe der vorliegenden Untersuchung, die sich um die Auffindung dieser Ideen bemüht, wird noch oft Gelegenheit sein, auf die Auffassung seiner Tadler einzugehen, die in ihm den Dichter suchten und darüber den Ausdruck seiner Gedankenwelt vernachlässigten.

François Habert ist das getreue Spiegelbild seiner Zeit.[1]) Gerade weil er nicht über das Mittelmaß hinausragt, ist es leicht, in diesem Bilde zu lesen und die Zeit zu deuten. Das Genie greift weit voraus, überwindet sich und seine Zeit, errichtet Gebilde, die gewiß auch mitbedingt sind durch äußere Umstände, zu denen aber die Umwelt nur langsam sich durchringen kann. Zu ihnen gehört Habert gewiß nicht. Aber ebensowenig auch zu denen, den Ewig-Gestrigen, die sich nicht

[1]) Auguste Théret, Littérature du Berry, 1898—1902, S. 100: „Wer Habert kennen lernen will, muß betrachten, was hinter ihm ist, rechts, links und vor ihm, denn er steht in Beziehung zu allen literarischen Fragen, die uns beschäftigen; er rührt an alles und spielt in allem eine bestimmende Rolle."

losmachen können von einem Geistes- und Gesinnungszustand, welcher den neuen Anforderungen nicht mehr entspricht, deren seelischer Fluß erstarrt ist und das neue Leben nicht mehr aufzunehmen vermag. Er geht in der Mitte, nicht übereilig, nicht zu träge; bedacht, auf dem Wege des voranschreitenden, organischen Werdens zu bleiben. Diese Menschen des Mittelmaßes haben in der Entwicklung der Zeiten ihre vollste Berechtigung und sind von der größten Bedeutung für das folgerichtige Sich-Ausfalten neuer Kräfte in Verbindung mit den tätigen lebendigen, die aus einem früheren Abschnitt der Menschheitsentwicklung herüberreichen. Sie ermöglichen eine gesunde, kräftige Tradition, die den Bestand und die Höherentwicklung der Kultur gewährleistet. So verstanden ist Habert kein „rétrograde" (Rückschrittler), wie Laumonier[2]) ihm vorwerfen zu müssen glaubt, sondern uns ein wichtiges Zeugnis einer Denk- und Lebensart, deren Bedeutsamkeit für Volk und Kultur nicht leicht überschätzt werden kann: des christlichen Humanismus.

---

[2]) Laumonier, Ronsard poète lyrique, S. XXXVII.

François Haberts Leben.

François Habert wurde um 1508 (oder 1509) geboren. Genau läßt sich das Jahr nicht feststellen. Doch macht Emile Picot[3]) es sehr wahrscheinlich, daß es 1508 und nicht, wie noch Leykauff mit Théret und den meisten historischen Wörterbüchern annimmt, das Jahr 1520 war. Seine Heimat ist die kleine Stadt Issoudun in der Provinz Berry, deren Statthalterin Margarete von Navarra, die Schwester Franz I., war. In Paris studierte der junge Habert das Recht. Dort aber scheint er sich mehr der Poesie und dem Vergnügen als seinen Pflichten hingegeben zu haben. Deshalb holte ihn der Vater von dort fort und schickte ihn auf die berühmte Rechtsschule in Toulouse. Durch den plötzlichen Tod des Vaters mußte er die Ausbildung abbrechen und mühselig sich und seinen vier Schwestern, von denen drei früh starben, als kleiner Schreiber oder Sekretär bei geistlichen und weltlichen Würdenträgern den Lebensunterhalt verdienen. Von seinen beiden jüngeren Brüdern Claude und Pierre ist der letztere als maître écrivain in Paris bekannt geworden. Infolge seines Leichtsinns geriet François in Not, einmal sogar ins Schuldgefängnis; Gönner mußten ihm seine Schulden bezahlen. Kam er auch später als Hofdichter Heinrichs II. zu Ehren[4]), Vermögen erwarb er sich nicht; und scheint immer der „Freudlose" (banny de liesse) geblieben zu sein, als den er sich zum ersten Male 1540 mit Meschinots Dichternamen in den „Visionen des Freudlosen"[5]) bezeichnete. Die oft wiederholte

---

[3]) Catalogue Rothschild, 1912, Bd. 4.

[4]) August Leykauff, Haberts Leben und Weltanschauung, Naumburg a. S. 1903. S. 17.

[5]) Visions du Banny de liesse, Préface au lecteurs. Werk zitiert von Franchet im Tableau chronologique des publications de François Habert. Der Ausdruck „je suis de lyesse banny" steht allerdings schon in „Le passe temps et Songe du Triste" Privileg 1530; (1535) (Catalogue de Rothschild, IV., S. 187), als dessen Verfasser Picot François Habert nachgewiesen hat; aber als eigentlicher Deckname wurde er von ihm erst 1540 verwendet. (Dieser „Passetemps et le songe du triste" ist auch abgedruckt in dem „Combat de Cupido et de la mort", 1541.)

Auflage vieler seiner Werke [6]) deutet auf eine große Beliebtheit bei seinen Zeitgenossen. 1561 erschien Haberts letztes Werk. Der Wunsch, noch ein neues zu beginnen [7]), ist ihm wohl versagt geblieben. Wenigstens ist uns nichts überliefert. In diesem Jahre scheint er gestorben zu sein, wenn nicht, wie Franchet meint [8]), seine bessernde Hand in den nach 1561 erschienenen Neudrucken zu erkennen ist [9]). Ueber seinem Tode ist dasselbe Dunkel, wie über dem genauen Zeitpunkt seiner Geburt. Und über sein Leben wissen wir nichts als das, was er selbst an Spuren in seinen Schriften hinterließ.

Die Familie Habert arbeitete sich schnell aus unbekannten Anfängen, aus kleinen Schreibern und Rechtsgelehrten empor, und ihre Mitglieder hatten teilweise hohe Stellen am Hofe und bekleideten im 17. Jahrhundert wichtige Aemter der Kirche.

---

[6]) Franchet, Tableau chronologique des publications de François Habert.

[7]) La consolation du peuple Gauloys, griefuement desolé pour le trespas du Roy Francois II, 1561. Widmungssonett an den Prälaten Mgr. Louys de Bassey, Abbé de Cisteaus.

[8]) Franchet, Notice, X.

[9]) Armand Pérémé, Recherches historiques et archéologiques sur la ville d'Issoudun, 1847, datiert Haberts Leben von 1515 oder 1520 bis 1579.

Kurze Uebersicht über François Haberts Werke.

1530: Le Passe temps et le Songe du triste.

1541: La jeunesse du Banny de Lyesse, escollier, estudiant à Tholose: en laquelle est contenu ce qui est en la paige sequente. Rien je ne quiers fors grief dueil et angoysse. Cela convient au Banny de Lyesse. Fy de Soulas.

1541: La suytte du Banny de Liesse, ou est comprins ce qui est en la seconde paige de ce present livre.

1541: Le jardin de foelicite Avec La louenge et haultesse du Sexe Feminin en Ryme francoyse, divisee par chapitres. Extraicte de Henricus Cornelius Agrippa, par le Banny de Liesse.

1541: Le Combat de Cupido et de la Mort nouvellement composé par le Banny de Lyesse, Francoys Habert, avec plusieurs oeuvres contenues cy apres: Premierement le Combat de Cupido et de la mort. item la contemplation poëtique contenant les lamentables amours de deux amans. Plus les epistres cupidiniques. Plus une eglogue sur la mort d'Erasme. Item une exclamation contre dame Verolle. Plus les ballades, epistres, rondeaulx, dixains, huictains, chansons et epitaphes. item quatre élegies d'Ovide traduictes de latin en francoys. . .

1541: Les Epistres cupidiniques du Banny de Liesse presentées aux dames de la court de Venus tenant sa court planiere.

1542: Le Philosophe parfaict.

1542: Le Temple de Vertu.

1542: Le premier livre des visions d'Oger le Dannoys au Royaulme de Fairie.

1542: Le livre des visions fantastiques.

1542: Le Songe de Pantagruel avec la deploration de feu messire Anthoine du Bourg, chevalier, chancellier de France.

1543: Le Voyage de l'homme riche, faict et composé en forme et maniere de Dialogue, par maistre Francois Habert.

1545: Deploration poetique de feu M. Antoine du Prat, en son vivant Chancellier et Legat de France. Avec l'exposition morale de la Fable des trois Deesses, Venus, Juno, et Pallas.

1545: La nouvelle Pallas, Presentee à Monseigneur le Daulphin, par Françoys Habert natif d'Issoudun en Berry. Item, La naissance de Monseigneur le Duc de Bretaigne Filz dudict Seigneur. Avec un petit oeuvre Bucolique. Aussi le cantique du Pécheur converti a Dieu.

1545: La Nouvelle Juno, Presentee à ma Dame la Daulphine.

1546: Les Trois nouvelles déesses, Pallas. Juno. Venus.

1547: La nouvelle Pallas . . .

1547: La nouvelle Juno . . .

1547: La nouvelle Venus, Par laquelle est entendue pudique Amour, presentee à Madame la Daulphine, Jointe une epistre à Monseigneur le Daulphin.

1559: Les quatre Livres de Caton pour la doctrine de la jeunesse. (Andere Auflagen von 1548, 1550, 1552, 1575, 1583.)

1549: Les Dicts des sept sages de Grece Traduicts de Grec en vers Latins, par le Poëte Ausone, et de luy en rime Françoyse par Françoys Habert . . . autres dicts desdicts Sages, traduicts d'Erasme, avec une eglogue sur la naissance de mon Seigneur le Dauphin, et autres petits oeuvres. . . .

1549: Le Premier livre des sermons du sentencieux Poëte Horace, Traduict de latin en rime Françoyse par Françoys Habert. . . .

1551: Les sermons satiriques du sentencieux poëte Horace, divisez en deux livres, interpretez en rime françoyse par Françoys Habert de Berry, avec aucunes Epistres dudict Horace, non encores imprimées par cy-devant.

1549: Six livres de la Metamorphose d'Ovide, traduitz selon la Phrase latine en Rime Francoise, scavoir le III. IIII. V. VI. XIII. et XIIII. Le tout par Françoys Habert d'Yssouldun en Berry, et par lui presenté au Roy Henry de Valoys, deuxiesme de ce nom.

1557: Les Quinze livres de la Metamorphose d'Ovide. . . .

1549: Les trois livres de la Chrysopee, c'est a dire L'art de faire l'Or, contenants plusieurs choses naturelles, traduicts de Jean Aurelle Augurel poete latin par F. Habert. . . .

1549: Le Temple de Chasteté, avec plusieurs Epigrammes, tant de l'invention de l'autheur que de la traduction et imitation de Martial et autres. (sic) Poetes latins. Ensemble plusieurs petits oeuvres poétiques, contenus en la table de ce present livre.

1550: Les Epistres heroides, tressalutaires, pour servir d'exemple a toute ame fidele, Composées par F. Habert d'Yssouldun en Berry, avec aucuns Epigrammes, Cantiques spirituelz, et Alphabet moral pour l'instruction d'un jeune Prince, ou Princesse. Item la Paraphrase Latine, et Francoyse sur l'Oraison Dominicale.

1551: L'Histoire de Titus, et Gisippus et autres petiz oeuvres de Beroalde latin. Interpretés en Ryme francoyse, par Françoys Habert d'Yssouldun en Berry. Avec L'exaltation de vraye et parfaicte Noblesse. Les quatre Amours, le nouveau Cupido, et le Tresor de vie.

1551: L'institution de Liberalité chrestienne avec la misere et calamité de lhomme naissant en ce monde par F. Habert de Berry.

1556: La Harangue de la déesse Astrée, sur la reception de noble et illustre personne M. Jean Mosnier au degré de Lieutenant Civil, avec dix sonnets Héroiques de la perfection des Juges: ensemble la description Poëtique de l'utilité et conservation des Lettres, de l'Imprimerie, Librairie, et des premiers inventeurs desdicts arts, . . . ensemble les Epigrammes addressez à plusieurs nobles et vertueux personnages portans faveur et dilection aux Lettres.

1556: L'Excellence de poésie, contenue en épistres, dixains, huitains, épitaphes, avec plusieurs épigrammes, le tout nouvellement composé par François Habel (sic).

1558: Les Divins Oracles de Zoroastre, ancien Philosophe Grec, Interpretez en Rime Francoise, par Francois Habert de Berry, Avec un Commentaire moral sur led Zoroastre, en poesie Francoise, et Latine. Plus la Comedie du Monarque, et poesie Francoise, et Latine. Plus la Comedie du Monarque, et autres petits oeuvres. . . .

1558: Le Dieu gard de la ville de Paris, à Monseigneur de Guise, Pair, et grand Chamberlan de France, et Lieutenant General pour le Roy, à

son retour de la prise de Calais, par Sonnets heroiques. Autheur Francois Habert de Berry. Avec une chanson en l'honneur de mondict Seigneur de Guise, mise en musique par Francois Le Febvre. . . .

1559: Sonnetz heroiques sur le mariage de Monseigneur Charles Duc de Lorraine, et de ma Dame Claude ij. fille du Roy Henry ij. avec une Ode sur ledict mariage. Présentez a mondict Seigneur, et ma Dame son espouse.

1559: Les Amours conjugales de tresvertueux, tresillustre, et tres magnanime Prince Emanuel, Duc de Savoye, Prince de Piedmond, et de tresvenerable et tresexcellente Princesse, ma Dame Marguerite de Valoys, Duchesse de Berry, Seur unique du Roy Henry II. par Sonnets Heroiques. Avec aucuns Epigrammes moraux en Poesie Francoise et Latine.

1559: Eglogue Pastorale sur l'union nuptialle de treshaut, et tres puissant Seigneur, Philippes, Roy d'Hespagne, et de tresexcellente, et tresvertueuse Princesse, ma dame Elisabeth, premiere fille du Roy Henry II.

1559: Les Regretz et tristes Lamentations sur le trespas du Treschrestien Roy Henry II, Composé en forme de Dialogue. . . .

1561: Les Metamorfoses de Cupido, fils de la Déesse Cytherée: qui se mua en diverses formes, contenues en la page suyvante. Ledict oeuvre dédié au Roy treschrestien, Francoys, deuxiesme de ce nom.

1561: La Consolation du peuple Gauloys, griefvement desolé, pour le trespas du Roy Francois II. Avec les Epitaphes dudict Seigneur.

Manuskripte.

1542: (Datum nach René Sturel): Les deux Paraphrases chrestiennes extraictes de la Saincte Escripture, avec le Cantique du pécheur. A très illustre et magnanime sr. Messire Anne de Montmonrancy connestable de France.

— : Les Epistres contemplatives, servants de consolation et d'exemple à toute ame fidelle, composées par Fr. Habert. . . .

Seine Biographen.

Einen eigenen Biographen hat Habert zu seinen Lebzeiten und auch in den folgenden Jahrhunderten nicht gefunden. Joachim du Bellay findet in seiner „Defense et Illustration de la langue francoise" nur einige polternde Worte für ihn. Sein anderer Zeitgenosse Estienne Pasquier (1529—1615) nennt ihn nicht einmal in seinem großen Werke: „Les Recherches de la France" (Livre Septième, Chapitre VI, De la grande flotte de Poètes que produisit le régime du Roy Henry deuxième et de la nouvelle forme de Poésie, par eux introduits), Paris 1665. Der Abbé Colletet (1598—1659) hinterließ in einem durch den Brand der Louvre-Bibliothek 1871 vernichteten Manuskript „Histoire des poëtes français", das uns teilweise in einer Abschrift von Aimé Martin erhalten ist, neben einer Darstellung von 400 andern Dichtern auch ein Leben Haberts. (Bibliothèque Nationale, manuscrits n. a. fr. 3073 bis 74. Feuillets 227a—232b.) Goujet machte eine kurze Notiz von 40 Seiten über ihn in der „Bibliothèque Françoise" (1741—1756; 18 Bde.; XIII. Bd. S. 8—48), Théret widmete ihm 1895 einen ganzen Abschnitt in seiner „Littérature du Berry" (S. 9—147). Seine Bibliographie ist unvollständig, da er sich nur auf die Werke stützt, welche die Bibliothèque Nationale von Habert besitzt. Die Quellen, die er angibt, sind oft veraltet; in der Hauptsache begnügt sich Théret mit einer Inhaltsangabe der Werke. Eine gute Uebersicht über Haberts Werke gibt der „Manuel du libraire" von Brunet und wertvolle Aufschlüsse über Einzelheiten der „Catalogue des livres composant la bibliothèque de J. de Rothschild", von Emile Picot zusammengestellt. Paris. Bd. 1, 1884; Bd. 4, 1912. Picot hat sich die Mühe gemacht, alle die in Haberts Werken erwähnten Namen (106) von Zeitgenossen alphabetisch zu ordnen (Catalogue Rothschild, 4, S. 209—211).

1903 veröffentlichte August Leykauff seine Inaugural-Dissertation „François Haberts Leben und Weltanschauung", München, in der eine vollständige Aufstellung eines Verzeichnisses von Haberts Schriften versucht wurde. Des weiteren beschäftigt sie sich mit den äußeren Lebensverhält-

nissen des Dichters, erschlossen auf Grund seiner eigenen Aussagen. Der Abschnitt über des Dichters „Weltanschauung und religiöse Ansichten" kann keinesfalls den Ansprüchen genügen, die das Werk des Dichters verlangt. Vieles ist schief gesehen, zum Teil deswegen, weil die Daten nicht genügend berücksichtigt werden. Zudem richtete sich das Ziel der Untersuchungen Leykauffs gar nicht hierauf. Auch der Abschnitt über den „Literarischen Standpunkt" Haberts sollte nur einige Richtlinien geben. Die Hauptarbeit beschäftigt sich vielmehr mit „François Habert und seine Uebersetzung der Metamorphosen Ovids". (Leipzig 1904.) „François Haberts Leben und Weltanschauung" (Naumburg a. S. 1903) ist ein Teil einer kritischen Uebersicht über die Vorlagen und Bearbeitungen der Ovidübersetzungen bis zum 16. Jahrhundert.

Unabhängig von Leykauff veröffentlichte Henri Franchet in der Neuausgabe des „Philosophe parfaict et Le temple de vertu" 1923 ein Tableau chronologique des publications de François Habert. Außer den über 40 Schriften, die er fand,[10]) gibt er auch die Namen der verloren gegangenen an und die Daten der Neuauflagen, die viele Bücher Haberts während seiner Zeit erfuhren. Weiter sind darunter zwei Manuskripte aus dem Musée Condé (Chantilly) und eins, das im Besitz des Buchhändlers Leclerc ist.

Außerdem gibt Franchet noch eine kurzgefaßte Schilderung von Haberts Leben und eine allgemeine Charakteristik des Gedankengehaltes seiner Werke, besonders des „Philosophe parfaict" und des „Temple de vertu", die in seiner neuen Ausgabe kritisch angemerkt sind. Er selbst verweist auf die Fülle von Gemeinplätzen und Ideen der neuen Zeit, die sich bei Habert finden, und die es sich lohnen würde zu betrachten und zu sichten. Das zu tun, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit über „François Habert und den christlichen Humanismus".

---

[10]) Hauptsächlich in der Bibliothèque Nationale, B. de l'Arsenal, B. Mazarine, B. de l'Institut, B. Rothschild.

Geistige und gesellschaftliche Grundzüge des christlichen Humanismus.

Der christliche Humanismus ist durch seinen Namen genügend gekennzeichnet: Humanismus und Christentum, zwei nicht sich ausschließende, sondern ergänzende Begriffe. Der Humanismus vollendet sich im Christentum. Diese ideelle Auslegung entspricht aber nicht dem geschichtlich Gewordenen. In diesem historischen christlichen Humanismus ist die Entwicklung, wenigstens für eine größere Gesamtheit von Menschen, so daß sie eine Richtung oder einen Stil hätte bilden können, nicht zur völligen Durchbildung und Reinheit eines einheitlich in sich vollendeten Abschlusses gekommen. Dieser christliche Humanismus ist nur Uebergang, nicht Vollendung. Er hatte die schwierige und schmerzliche Aufgabe, das Mittelglied zweier Zeit- und Kulturabschnitte zu sein. In ihm liegen zwei Perioden der Menschheitswerdung nebeneinander, unverbunden, feindlich gegeneinander ankämpfend und den Trägern des leidenschaftlichen Widerstreites tiefe Qual bereitend; oder einfach in ihnen ruhend, kampflos aber doch zwiefach, ohne Bindung, und deshalb freudlos. In ihm sind Mittelalter und Neuzeit (Neu-Zeit, auch wenn sie die Erneuerung der Antike ist), Einheit und Vielheit, Gemeinschaft und Einsamkeit, Gebundenheit und Freiheit, Bestimmung und Selbstbestimmung, Glaube und Vernunft. Nichts ist einfach in ihm, alles ist gespalten: eine Vielfalt von Literaturen, eine Vielfalt von Philosophien, eine Vielfalt von Theologien.

Aber noch einmal gelingt es, für die widerstrebenden Begriffspaare durch eine geschichtliche Betrachtungsweise einen einheitlichen Ausdruck zu finden: Altertum, Mittelalter und Neuzeit sind die notwendig aufeinander folgenden Glieder ein und derselben Kette. Die Kultur der christlichen Humanisten entwickelt sich aus der Antike durch das Mittelalter hindurch. Zum letzten Male aber auch gelang es, organisches Werden zu begreifen. Die Renaissance selbst, erst recht das 17. Jahrhundert und die Zeit bis zum 19. Jahrhundert vernachlässigten mit ihrer ungeschichtlichen Betrachtungsweise das Mittelalter, eine Menschheitsbildung von über 1000 Jahren Dauer. — Der christliche Humanismus versucht ein großes Werk, mag er sich

auch in seinem Unternehmen geirrt haben. Denn diese Bindung und Verschmelzung, die er versucht, ist im Gegenteil eine Lockerung, ein letzter Versuch, eine notwendig gewordene Entwicklung aufzuhalten. In Wirklichkeit war diese selbständige Synthesenbildung schon der Beweis, daß man sich des Vorhandenseins von Teilen und der eigenen Kraft sie zu binden, bewußt war.

Wenn Pourrat[11]) im „christlichen und frommen" Humanismus ein Streben findet, Wissenschaft und Kunst in den Dienst der Kirche zu stellen, eine starke Liebe für das Altertum und einen großen Optimismus gegenüber der menschlichen Natur, so ist hierin alles ausgesprochen, was die Größe und das Leid dieser Menschen ausmacht. Die größten christlichen Humanisten Nikolaus von Cues (gestorben 1464), und Erasmus von Rotterdam (1464—1536) aus Deutschland; Pic de la Mirandola (gestorben 1494) und der Kardinal Sadolet (gestorben 1547) aus Italien; Thomas More (1480—1535) aus England und Lefèvre d'Etaples (1455 bis 1536) aus Frankreich waren sich alle mehr oder weniger ihres Zwiespaltes und ihrer Aufgabe bewußt. Pic de la Mirandola wagte die höchste Synthese, die überhaupt möglich ist: Poesie, Philosophie und Theologie sind eins, sind nichts als Theologie; alle Philosophien sind eine Vorahnung des Christentums. Aristoteles war schon im Mittelalter verchristlicht worden. Nun wird durch die platonische Akademie in Florenz auch der Platonismus eine christliche Lehre. Personen und Figuren der Antike werden nach mittelalterlichem Vorgehen gedeutet. Marsilio Ficino will hinter die Dinge schauen, um ihr eigentliches Wesen zu ergründen. Denn wer die Dinge in ihrer Oberflächenerscheinung betrachtet, sieht nur Schatten und Traum.[12]) Die Kritik setzt an und das Vermögen des Menschen, in Dinge hineinzusehen und ihr Sein zu erfassen. Man unterschied eine dreifache Kritik, eine philosophische, eine moralische und eine historische.[13]) Durch diese Kritik fand man in Plato den Christen, der die Wahrheiten, die später unverhüllt und allen sichtbar werden, in dem Gewande der Allegorie und der Fabel darstellt. Auf diese Weise wird die ganze Antike zum Vorbild des Christentums. Ihre Philosophie ist

[11]) P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, III: Les temps modernes. Première partie: De la Renaissance au Jansénisme, Paris 1925. S. 75.

[12]) Philippe Monnier, Le Quattrocento, Lausanne 1901. Bd. 2. S. 123.

[13]) August Leykauff, F. Habert und seine Uebersetzung. . . . S. 48.

die versteckt christliche. Die ewigen Wahrheiten sind auch in ihr enthalten, nur unbewußt unter dem Schleier eines Bildes, dessen wahre Bedeutung dem Altertum nicht bekannt war. Dem christlichen Humanisten ist es möglich, in diesem Bilde zu deuten und es zu erklären; ihm ist die christliche Religion offenbart, mit der er, rückwärtsschauend ältere Zeiten erhellt. Ihm ist das Deuten der lebendig gewordenen antiken Kulturen ein Bedürfnis und eine Freude. Alle seine menschlichen Geisteskräfte, des Verstandes und der Gabe der Einfühlung, sind rege. Erfreut erkennt er in jedem Fund christliches Gedankengut — dabei sondernd und Kritik übend.

Natürliches und Uebernatürliches sind nicht mehr so unbedingt voneinander getrennt. Die menschliche Vernunft bereitet der Gnade den Weg; die Philosophie endet in der Theologie, die Religion ist die Totalität des Wissens. Alle offenbarte Weisheit und Wahrheit aber ist im Evangelium enthalten, sein Studium vollendet die menschliche Wissenschaft. Aber Altes und Neues Testament genügen auch der Religion des christlichen Humanisten. Christus hat in seinem Evangelium und nicht in der Kirche die Einmaligkeit seines historischen Lebens überwinden wollen. In ihm und nicht in der Kirche lebt er ewig fort, jedem sichtbar, der sehen will. Wohl erkennt der Humanist die Kirche als von Christus gestiftet an, aber sie ist ihm nicht der Hauptweg zur Führung eines gottgefälligen Lebens und zur ewigen Seligkeit. Er sieht die Mängel der Glieder der Gemeinschaft der Kirche, ihrer Einrichtungen, dennoch glaubt er an sie selbst. Doch immer mehr sieht er die historische Entwicklung, die sie durchgemacht hat, während die Bibel unverändert geblieben ist. Und die Kirche wird ihm mehr und mehr als überindividuelle Institution ein Gebilde, das seinen persönlichen Ansprüchen nicht genügt. Die Kirche, ihre Gesetze, ihre Konzilien und ihre Hierarchie werden ihm eine äußere Verpflichtung, die seine Persönlichkeit Gott gegenüber unterdrückt. Durch die Bibel findet er Gott und — sich unmittelbar. Priester der Kirche gibt es nur wenige, durch die Bibel wird jeder sein eigener Priester. Sie wendet sich an jeden Menschen und an den ganzen Menschen. Der christliche Humanist will den Menschen so zu gleicher Zeit freier und tiefer, individueller und religiöser.[14]) Es ist dabei gleichgültig, ob das Gefühl oder ursprüngliche das Ewige suchende Triebkräfte in der Seele wirken, wie Lefèvre d'Etaples in mystischer Versenkung den geheimen Sinn und das geheimnisvolle Leben hinter den

[14]) Imbart de la Tour, Les Origines de la Réforme, Bd. 3. 1909. S. 429.

Worten des Evangeliums erspüren will; oder ob der kühle Verstand abwägend die Wahrheiten ergründet, wie Erasmus es tut. Beide Male handelt der Mensch mit eigenen Kräften, deren er sich bewußt wird. Der christliche Humanist vollzieht nicht die Trennung von Kirche und Gläubigen, von Autorität und Autonomie, aber das Individuum wird sich seiner selbst bewußt.

Dieses Bewußtsein der Eigenständigkeit verändert sein Verhältnis zur Obrigkeit, dem Staate und dem Könige, und seine gesellschaftlichen Beziehungen. Das alte Gesellschaftsbewußtsein, das mittelalterliche Gemeinschaftsgefühl der Stände schwinden. Das Königtum wird nicht mehr als eine göttliche Einrichtung betrachtet, sondern als eine menschliche. Das Königtum „von Gottes Gnaden" wird in der Auffassung der Humanisten zum Wahlkönigtum. Recht und Gesetz sind nicht mehr eine unabänderliche, absolute, sind nicht mehr eine über dem einzelnen stehende Norm, sondern ein in ihn gelegtes Gewissen. Der allverpflichtende Anspruch des Ewigen hatte aus Gliedern eine Gemeinschaft, eine Gesellschaft gebildet. Der erwachende neue Mensch steht „über, steht außerhalb des gesellschaftlichen Rahmens".[15]) Ihm ist der König nicht der Kopf eines Körpers, sondern ein Glied unter Gliedern.

Untereinander heben sich die Glieder deutlich ab. Der Humanist beginnt, nicht zuerst den Körper, sondern die Glieder zu sehen. Und da erkennt er, daß auch die Frau ein ebensolches Glied ist und gibt ihr den Platz, den das Mittelalter verweigert hatte. — Er sieht nicht den leidenden Körper, sondern das leidende Glied und wendet sich seinem Nächsten zu nicht aus Gottesliebe, aus absoluter Verpflichtung, sondern weil er in ihm das Individuum erkannt hat. Die Nächstenliebe wird ihm Menschengebot, nicht Gottesgebot.

---

[15]) Imbart de la Tour, Bd. 2, S. 325.

François Habert und der christliche Humanismus.

Die rationalistische Geisteshaltung des christlichen Humanismus und François Habert.

Langsam allerdings nur erwacht das Individuum in dem Gemeinschaftswesen Mensch. Zu allen Zeiten hat es gelöste, sich selbst genügende Persönlichkeiten gegeben. Aber immer war die Gemeinschaft im ganzen so stark, daß sie nicht gesprengt wurde, daß sie eine Einheit blieb. Im 16. Jahrhundert haben sich die Bindungen überallhin fühlbar gelockert, das Einzelwesen erkennt sich in seiner Einmaligkeit und erhebt seine Ansprüche. Noch versteht es sich nicht und erschrickt vor sich selbst. Noch weicht es vor der kühnen Tat zurück, sich gänzlich zu lösen, sein Ich nur auf die persönliche Vernunft und das eigene Wollen zu stützen. Es scheut zurück vor den eigenen Mächten, die ihm gegeben sind.

Nur einige wenige unternehmen in der Frühzeit der Renaissance das Ungeheure, eine Entwicklung, die sich in Jahrhunderten vollziehen sollte, vorwegzunehmen. Die meisten bemühen sich um eine Verbindung der scheinbaren Gegensätze von Glaubensautorität und Vernunftautonomie. Sie suchen eine Einheit der widerstrebenden Teile zu schaffen und sie zu einem Ganzen zu fügen. Die Denker der Frührenaissance sehen in dem nie ganz verloren gegangenen, aber mit neuem Leben erfüllten antiken Geistesgut nur eine Bestätigung längst erkannter Wahrheiten. Sie stehen dieser neuentdeckten Antike freier und kritischer gegenüber, als die, welche ihnen folgten.[16])

Von Italien her, das auf allen Gebieten künstlerischen und geistigen Lebens die Führung übernommen hat, dringt das rationalistische Denken langsam in Frankreich ein. Die entwicklungsreichsten Jahre sind die zwischen 1542 und 1553, in denen alle Abarten des Rationalismus in Erscheinung traten und zur Blüte kamen: Der Averroismus mit Vicomercato, der Naturalismus mit P. de Paschal, der Materialismus mit

[16]) Vom Altertum zur Gegenwart. Die Kulturzusammenhänge in den Hauptepochen und auf den Hauptgebieten. Skizzen. Leipzig-Berlin, 1919, S. 200—208. Max Wundt: Philosophie und Weltanschauung. (Dasselbe sagt Wundt vom Mittelalter.)

Fernel. Da bedurfte es immer wieder einer neuen Vereinigung zwischen dem Glauben und der Vernunft, um neues Vertrauen zu beiden zu wecken. Lefèvre d'Etaples hatte 30 Jahre vor Postel antike und christliche Gedanken zu einem verschmelzen und die „christliche Philosophie" bauen wollen. Guillaume Postel bringt die christliche, spirituelle Lehre mit dem rationalistischen, rein auf Vernunft gestützten System in Einklang. Im Jahre 1542 veröffentlicht er seine „Einheit des Erdkreises" (Orbis terrae concordia) und begründet damit den „christlichen Rationalismus".

Der Zeitraum zwischen 1542 und 1553 ist uns besonders wichtig, da in ihn die Hauptschaffensperiode François Haberts fällt. Deshalb sei die hier genannte Entwicklung etwas näher dargelegt. Darüber hinaus muß sie fortgeführt werden bis zu den 60 er Jahren, den letzten Lebensdaten des Dichters.

Henri Busson kennzeichnet den Rationalismus als ein System „der Anwendung der rationalen Methoden auf das Religiöse, unter Ausschluß des Glaubens".[17]). Nach der historischen Darstellung der Auswirkung dieser Geistesrichtung wird zu betrachten sein, wie sich Habert zu ihr, mit der ein jeder sich auseinandersetzen mußte, verhielt.

Nicht zur Untersuchung stehen die Gründe, die geistesgeschichtlichen und soziologischen Ursachen eines wachsenden Skeptizismus, oder weniger scharf: einer von der Vernunft geführten Wahrheitskritik. Wir begnügen uns mit der Feststellung des tatsächlichen Vorhandenseins und seines Zunehmens in der in Frage kommenden Zeit.

In der Scholastik liegen die Wurzeln der Vernunftherrschaft. Aber Thomas von Aquino war es gelungen, den Aristotelismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen; er hatte auf ihm das Lehrgebäude der Scholastik errichtet und ihn so zum Stützpfeiler der Kirche gemacht. In seiner „Summa contra gentiles" (Gegen die Heiden, 1261—1264) hatte er versucht, die theologischen Wahrheiten mit philosophischen Methoden zu beweisen. Wie sein Lehrer Albertus Magnus scheidet er Vernunft und Glauben. Und dadurch gelingt es ihm, das aristotelische Lehrsystem seinem eigenen christlichen einzubauen. Was die ratio eingesehen hat, kann nie der übernatürlichen Wahrheit widersprechen, weil beide, Glaube und Vernunft, Gott zum Ursprung haben. In der Offenbarung entdeckt

[17]) Henri Busson, Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533—1601). Paris, 1922. Avant-Propos, S. XI.

er viele Vernunftwahrheiten. Die Vernunft hat die Aufgabe, die Voraussetzungen des Glaubens, die praeambula fidei zu schaffen. So das Bewußtsein des Daseins eines persönlichen Gottes, die Erschaffung der Welt durch ihn und so fort. Bei Thomas stehen Natur und Uebernatur sich nicht feindlich gegenüber, im Gegenteil: beide ergänzen und durchdringen sich; die Theologie macht die Philosophie nicht überflüssig. Die aristotelisch-thomistische Bindung ist ausgesprochen in dem Satze: die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern vollendet sie (Gratia naturam non tollit, sed perficit). — Wie gefährlich mußte aber dieser selbe Aristoteles werden, als man wieder begann, sich auf den „wahren" zu berufen! Gott, Seele und Unsterblichkeit sind die strittigen Probleme. Averroisten und Alexandristen leben von neuem auf. In ihnen glaubt man die reine Lehre des großen Stagiriten vertreten. Aber beide, sowohl die naturalistische Auslegung als auch die Deutung im Sinne eines transzendenten Realismus greifen unantastbare Dogmen der Kirche an. Mit der Ewigkeit der Welt und der Bewegung „mußte auch das Göttliche als das dem Ewigen Wesensverwandte sich in der Ewigkeit der Bewegung manifestieren"![18]) Leugnen dagegen die Alexandristen die Ewigkeit der Bewegung, so bestreiten sie andrerseits die Unsterblichkeit der Seele. Leib und Seele sind nach ihnen aufs innigste miteinander verbunden; mit dem Körper stirbt auch die Seele. Deuten die einen mit der Rückkehr des „vernünftigen Teiles" der Seele nach dem Tode zur Weltseele auf eine allbeseelende Urkraft hin, so wird bei den anderen die Existenz eines persönlichen, strafenden und belohnenden Gottes abgestritten, Maßstab und verpflichtende Gesetze aber in das Individuum verlegt, das somit als autonomes Gebilde beziehungslos wird, nur sich selbst verantwortlich und der Inbegriff von Anfang und Ende alles Seins. Ihm allein steht die Entscheidung zu über Wahrheit und Irrtum. Und sowohl Averroisten als auch Alexandristen haben die Lehre von der doppelten Wahrheit, die Pomponazzi in einer Ichspaltung ausdrückt. „Pomponazzi glaubt als Philosoph nicht an die Unsterblichkeit, wohl aber als Christ."[19]) Seine Schule in Padua ist die Quelle des Rationalismus, aus der die französischen Schüler in Italien schöpfen. Hier in Padua waren Männer wie Ch. de Longueil, Boyssonné, Dolet, G. Scève, P. Bunel, P. Paschal, Danès und andere gewesen. Und Italiener hinwiederum verbreiteten die Lehre ihres Meisters in Frankreich.

[18]) August Riekel, Die Philosophie der Renaissance, München 1925. S. 44.

[19]) Busson, S. 54.

Und allenthalben hat die Scholastik schon gut vorgearbeitet. Der in augustinisch-platonischer Denkweise sich bewegende Franziskanerorden lehrt entgegen Thomas das Unvermögen der Vernunft. Duns Scotus hält es für unmöglich, das Wesen Gottes zu erkennen, unser letztes Ziel zu bestimmen und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Der Nominalist Wilhelm von Occam legte der Verstandeserkenntnis eine weit geringere Bedeutung zu, als Thomas es in bezug auf die praeambula fidei, zum Beispiel, getan hatte. Dadurch löste er die Vernunft von der Umklammerung des Glaubens und gab ihm wieder eine selbständige Stellung. Das scholastische Mittelalter weist schon auf das bestimmteste (auch in seinem Bemühen, durch spitzfindiges Klügeln aus angenommenen Sätzen Neues zu erschließen, eröffnet sich die Hoch- und Ueberschätzung der Vernunft) auf die kommende Herrschaft des Rationalismus hin.[20]) Messer sagt geradezu von den Scholastikern: „Indem sie den rationalen und damit den Erkenntnischarakter des Glaubens zurücktreten lassen, vielmehr im Fühlen und Wollen seine Hauptbedeutung sehen, erscheint ihnen die Theologie als vorwiegend praktische Disziplin, die der Philosophie als einer theoretischen nicht über-, sondern nebengeordnet sei." [21]) Dazu kommt nun der überwältigende Einfluß der alten Philosophie. Antikes Geistesgut bricht mit Gewalt herein und veranlaßt Erasmus bereits 1515 zu der Klage, daß man sich mehr mit der Philosophie als mit der Theologie beschäftige, so daß er ein Neuheidentum befürchtet: „Ein Bedenken erfüllt meine Seele immer noch, daß unter dem Deckmantel der Wiedergeburt der alten Literatur das Heidentum sein Haupt zu erheben versucht." [22]) Und doch, wie sehr untersteht er selbst dieser starken Kraft! Bei der Lektüre von Ciceros Tuskulanen kann er sich nicht enthalten auszurufen: „Es war etwas Göttliches in der Seele, aus der diese Grundsätze gekommen sind." [23])

---

[20]) Vom Altertum zur Gegenwart. Walter Goetz: Die Wiederaufnahme der Antike im Mittelalter und der Renaissance. S. 50—61. S. 51: „Ohne Antike keine christliche Kirche des Mittelalters!"

[21]) August Messer, Geschichte der Philosophie, Bd. 1. Leipzig, 1920, S. 137.

[22]) Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française (1512—1544). 9 Bde. Genf, Basel, Lyon, Paris. 1866 bis 1897. Bd. 1. Nr. 10. S. 29. Brief an Wolf Köpflein vom 26. Februar 1517 aus Antwerpen: „Unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtenta priscae literaturae renascentis caput erigere conetur Paganismus. ..."

[23]) M. T. Ciceronis qaestiones Tusculanae, per D. Eras. Roterodanum acri indicio restitutae, emendatae, & scholiis ut brevissimus, ita doctissimus illustratae. Coloniae 1556: „Quidaliis accidat nescio: ne legentem sic affi-

Und Cicero ist derjenige der Lateiner, der am meisten zur Verbreitung des Rationalismus in Frankreich beigetragen hat. Neben Werken wie „Der Traum des Scipio" und „Hortensius" stehen „Die Natur der Götter" und „Ueber die Vorsehung", die „bewirkten, daß man Cicero für einen Atheisten hielt".[24]) Der griechische Skeptiker Lucian wird hauptsächlich durch Erasmus bekannt, der viele seiner Ideen in seinen „Sprichwörtern" (Adagia, 1500) übernimmt. Lukrez ist Atheist, wird aber doch viel gelesen. Am wenigsten kann Plinius Eingang finden. Sein niederdrückender Pessimismus stößt den bejahenden, zukunftsfreudigen Christen ab; um wieviel mehr Menschen der Renaissance, die neues Leben gewinnen wollen durch Erschließung alter, bisher nur spärlich geflossener Quellen. Die Folge dieser Beschäftigung ist ein langsames Durchdringen mit antiken Ideen, mit heidnischen Anschauungen über Gott, Seele und Natur; eine Lockerung des straffen Autoritätsglaubens und eine Hinwendung zu einer weniger gläubigen Betrachtungsweise. Die Humanisten stürzen sich keineswegs kritiklos und offenen, umfangenden Geistes auf das, was ihnen durch das Quellenstudium aus der Antike überkam. Die ersten Schüler Paduas waren Christen: Bunel, de Selve, Sadolet. 1534 schreibt Bunel: „Nicht genug kann ich die Absicht Pools loben, der alles in den menschlichen Wissenschaften Christus unterordnen will".[25]) Aber selbst Sadolet schon macht mehr und mehr die Vernunft zur Führerin des Lebens. In seinem Programm von der „Rechten Kindererziehung" (De liberis recte instituendis, 1532) hat die Theologie keinen Platz. Die raison ist zum Prinzip des moralischen und intellektuellen Lebens gemacht. Auf einen Vorwurf antwortete er, daß die Theologie, als Krone der Philosophie, erst in einem späteren Alter mit wirksam sein könne zur Ausbildung des Geistes, da sie ein schon gereiftes Urteil voraussetze.[26]) 1538 schreibt Sadolet in dem Phädrus die kühnen Sätze: „Die wahre Philosophie, die des Plato und des Aristoteles und nicht die Scholastik . . ist die Mutter der Weisheit und Klugheit, die Quelle aller Tugenden!"[27]) Wie weit wagt dieser gläubige Bischof zu gehen: „Da es die eigent-

---

cere solet M. Tullius, praesertim ubi de bene vivendo disserit, ut dubitare non possim, quin illud pectus, unde ista prodierunt, aliqua divinitatis occupâvit." Epistola des Erasmus, f. A. 3.

[24]) Busson, S. 17.

[25]) Petri Bunelli, Pauli Manutii epistolae ciceroniano stylo scriptae. Paris, Anno 1581. S. 107.

[26]) Sadolet, Epist. (Ausgabe 1760) II, 175. S. 110—111.

[27]) Sadolet, Opera, 1607. S. 561.

liche Aufgabe der Vernunft ist, die Wahrheit zu suchen, und da die Wahrheit vor allem in der Religion liegt, so fällt das Aufsuchen religiöser Wahrheiten der Philosophie zu".[28]) Der Primat der Vernunft ist ausgesprochen. Glaube und Vernunft stehen in unvereinbarem Gegensatz. Wem sich zuneigen? Noch hofft Sadolet dadurch, daß er der Theologie den Besitz der Wahrheit zuerkennt, das Gleichgewicht zwischen ihnen zu erhalten.

Im Jahre 1548 erscheint ein Werk, das den ganz folgerichtigen Schritt tut, auch an der Vernunft zu zweifeln; der Glaube an sich selbst wird radikal aufgehoben, der Höhepunkt des Skeptizismus ist erreicht. Doch lehrt Omer Talon nicht auch den religiösen, den theologischen Skeptizismus; er bleibt Christ, trotz der Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erkennen. „Diese Abhandlung, die ich hier biete, gilt nur für die menschliche Philosophie, in der man zunächst erkennen muß, bevor man glaubt, bei den religiösen Problemen dagegen, welche die Verstandeskraft übersteigen, muß man erst glauben, um darauf zur Erkenntnis zu kommen." [29])

Für du Ferron hat jedes philosophische System sein Gutes. Man braucht nicht den Glauben an die Vernunft zu verlieren, wenn man sieht, wie die Philosophen untereinander streiten. Pythagoras, Heraklit, Diogenes, Carneades, Epikur, alle tragen dazu bei, ihm den Glauben an die Kraft der Vernunft zu bewahren. Dieser Dilettantismus ist nur der Ausdruck des Unvermögens, die Wahrheit zu erkennen und anzunehmen. Er bedeutet nichts anders als einen in eine hilflose Form gebrachten Dilettantismus.

Sicherlich fehlt es nicht an Verteidigern des Glaubens. Aber gerade sie sind ein Beweis für das große Fortschreiten des Rationalismus. Die Gegner zu widerlegen, bedienen sie sich deren eigenen Waffen. Louis le Caron ist aufs stärkste beeinflußt von Plato, Seneka und Plutarch. Boaistuau bewahrt den Glauben an das Evangelium, aber bekämpft den Atheismus des Plinius mit Gedanken, die Plinius selbst, Cardanus, Pomponazzi und Celsius entnommen sind. Denis Lambin veröffentlicht 1563 eine Ausgabe des Lukrez und bittet, man möge ihn deshalb nicht als gottlos verdammen, denn es hätte ja nicht einen alten Philosophen gegeben, der an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe; man brauche sich also nicht zu wundern, daß Lukrez es ebensowenig tue. So sind uns auch diese Philosophen, die auftreten als Apologeten der christlichen Wahrheit und es auch sein

[28]) Sadobt, Opera 1607, S. 561.
[29]) Academia, S. 120.

wollen, nur erneut ein Beweis für eine Entwicklung, die in gerader Linie von der Phaedra (1538) des Sadolet (Bestreben, Glauben und Vernunft in Einklang zu bringen), der Academia Talons (1548, radikale Trennung), Arnould du Ferron (1557, skeptischer Dilettantismus), über Boaistuau (1558) und Denis Lambin (1563) zu Montaigne verläuft. Budé (Der Uebergang vom Hellenismus zum Christentum, 1535) sucht das Gleichgewicht herzustellen zwischen den widerstrebenden Vernunftansprüchen und Glaubenswahrheiten. Ebenso tun der Dominikaner Romeo de Castiglione (1538) und Steuco (1540). Guillaume Postel macht es sich zur Lebensaufgabe, die Religion durch die Vernunft zu unterbauen. Er macht die Vernunft zu einem geheiligten Geschenk Gottes und setzt die eigene Denkkraft der geoffenbarten Wahrheit gleich. Denn „was der Vernunft widerstreitet, widerstreitet notwendig Gott. Gott aber hat von Ewigkeit her bestimmt . . ., daß die rechte Vernunft für uns ewiges Gesetz sei".[30]) Die Vernunft ist ebenso unfehlbar wie die Kirche, Gott ist der Herr der Vernunft und der Autorität.[31])

So sehen wir in dem Zeitraum von 1530—1560 die verschiedenartigsten Abschattungen ein und derselben Tatsache: Der Mensch ist auseinandergebrochen, er hat seine Einheit verloren, die Verbindung des Individuums zum Transzendenten ist gelöst. Alle Abarten der Lösungen, aus diesem Mißklang und dieser Unruhe herauszukommen, zeigen nur, wie tief der Mensch unter diesem Erbteil einer neugeschenkten Kultur leidet, wie er sich sehnt, den Gegensatz zu überwinden und entweder in sich selbst eine neue Welt erstehen zu lassen, oder wieder eine Brücke zu schlagen, welche die Reiche des Irdischen und Göttlichen, der Vernunft und des Glaubens, der Autonomie und der Autorität aufs neue bindet.

Ein solch die tiefsten Tiefen aufrührendes Erleben mußte alle Zeitgenossen erfassen. Jeder wird hineingezogen in die große Frage, die nach Lösung ruft. Nicht die großen Geister allein, einen jeden geht die Menschheitsfrage an. Deshalb werden wir nicht vergeblich nach Spuren dieses Ringens bei François Habert suchen. Nur dürfen wir nicht erwarten, daß er sich ein eigenes System geschaffen, oder daß er sich auch nur des weiteren zu dem Problem geäußert habe. Habert ist kein Philosoph, erkenntnistheoretische Fragen liegen nicht in seinem Gesichtskreise. Bei ihm wird alles und jedes zu einem Moralproblem. Das Ethos eines Menschen und einer Zeit ist bedingend

[30]) Postel, Satisfactio pro suo in Aristotelem conatu, 1552. S. 73.
[31]) ibd. S. 75.

für Zuneigung oder Ablehnung. François Habert ist der „moralische Mensch". Nur dann, wenn wir uns immer dieser charaktermäßigen Eigenschaft bewußt sind, werden wir ihn verstehen können, werden wir begreifen, daß er einer einfachen unbefangenen Mitfreude nicht fähig ist, daß er ein Kunstwerk nicht schlechthin als ein Gutes und Schönes erfassen kann; sondern daß er in der Freude, dem Genuß, in dem Werke den moralischen Gehalt aufspüren muß. Dadurch ist seine Stellung zu jedem rein intellektuellen Tatbestand getrübt; sein Verhältnis zu jedem rein philosophischen Problem umgebogen. Seine Stellung zu Vernunft und Glauben liegt innerhalb des Gebietes der Moral. Sittliche Forderungen gehen jeweils denen der Vernunft voraus. Trotzdem sei der Versuch gemacht, von ihnen abzusehen und herauszustellen, wie er selbst, ohne es zu wollen und unbewußt in seiner Zeit stand; wie sie auf ihn wirkte und wie er auf diese Einflüsse antwortete.

„La suytte du Banny de liesse" (Fortsetzung des Freudlosen) von 1541 enthält als ersten Teil das Urteil des Paris über die drei Göttinnen Juno, Pallas und Venus. Paris bezeichnet sie selbst als Verkörperungen der weltlichen Ehre, Vernunft und Wollust. Pallas ist allerdings nicht allein die Vernunft, sie ist die Weisheit selbst, die Vermittlerin der Tugend. Paris hat die Wahl zwischen den drei Gottheiten; welcher soll er folgen, der Pallas, der weltlichen Ehre, der sinnlichen Freude? Raison (Vernunft) greift zugunsten der Pallas ein und mahnt Paris, daß Unwissenheit keineswegs die Wahl des Bösen und Schlechten entschuldigen kann; denn „der Mensch kann von Natur aus das Rechte einsehen, das der ewigen Wahrheit nahekommt".[32]) Unsere Natur, die sinnen- und vernunftbegabte Natur, die instinktmäßig ihren Weg geht, ist also allein schon fähig, das Rechte zu tun, das heißt: der Wahrheit zu folgen. Die Natur, Raison selbst spricht, entscheidet über die Art der Lebensführung. Kein äußeres Gesetz, keine gesellschaftliche Verpflichtung, kein überweltliches Gebot bestimmen das autonome Gewissen. Wohl ist es notwendig: „daß die Natur, die zwar ursprünglich die Weisheit liebt, geübt und angestachelt wird, sie zu erfassen."[33])

---

[32]) La suytte du Banny de liesse, 1541. f. 19.: Car le grand dieu qui nous a composez / A noz espris vivement disposez / Pour observer par naturalité / Le droict qui est confin a verité. /

[33]) Banny de liesse, f. 19.: . . . confin à vérité. / Et confesse pour mieulx estre visitée / Qu'il faut nature y est exercitée / Ce neantmoins sans instigation, / Elle retient la disposition / De l'origine, ou plaisir elle prent / De voir la lettre, & grand fruict y comprent, / Et ceste amour qui provient delle mesme / Merite au ciel coronne & diademe. (Habert sagt: la lettre.)

Das Wissen, la lettre, le scavoir, la science, wie Habert es ausdrückt, muß hinzukommen, um unsere träge, gegenstandslose Natur hinzulenken und aufnahmefähig zu machen für die Wahrheit. Pallas vermittelt uns dieses Wissen; sie ist dieses Wissen, das Aufschluß gibt über das Wesen des Guten und des Bösen.[34]) Damit ist die große Bedeutung ausgesprochen, die dem Wissen zukommt als Führer der Vernunft. „Der kluge Mann" (in der „Histoire de Titus et Gisippus", beide Stücke nach Philippe Beroalde übersetzt) wird dem folgen, was Ordnung und Ziel zeigt, „bei dem er sieht, daß es von einem Kompaß regiert wird". Er wird sich einen Freund erwählen, „der wohl bewandert ist in den philosophischen Schriften, der die Moral des Plato und des Aristoteles kennt", dann wird er Gut und Böse abwägen und sich entscheiden können. — Deshalb auch übersetzt Habert die „Geschichte des Tancredus" (ebd.), in der die Liebe sich stärker als das Gesetz erweist, „weil es manchmal notwendig ist, das Schlechte zu kennen, um es zu vermeiden". So wird diese Uebersetzung „mit dem Vergnügen dem Leser zugleich Frucht und Nutzen bringen". (Den Liebhabern d. frz. Poesie, ebd.) Das Wissen (Vernunft) geht dem Verständnis der Wahrheit des Evangeliums voraus. „Ohne mein Wissen ist es schwer, die Wahrheit des Evangeliums zu begreifen." [35]) Erst muß es entscheiden, ob es den Inhalt des Evangeliums als Wahrheit anerkennen kann oder nicht. Aber Habert kommt ebensowenig wie Guillaume Postel dadurch in Verlegenheit. Wenn Postel schließt: „Was der Vernunft widerstreitet, widerstreitet notwendig Gott", so findet Habert die schönste Uebereinstimmung zwischen dem Evangelium und der menschlichen Vernunft. In der „Trauerrede des Antoine du Prat" hält er es für unklug und verderblich, die Wahrheit des Evangeliums vorzuenthalten und zu verbiegen. Außer denen, die irdische Schätze sich zu Göttern wählten „versteht jeder das Wort des Evangeliums, denn es gibt nichts, was der menschlichen Vernunft mehr entspricht als das Evangelium".[36]) Denn das göttliche Gesetz ist ihm doch das höchste; „denn es hat nichts in sich, in dem nicht die Vernunft ganz eingeschlossen

[34]) B. d. L. f. 20.

[35]) ibd. f. 12.

[36]) Déploration poétique de feu M. Antoine du Prat, 1545. f. 4./5. Chascun veoit clair, chascun entend son rolle / De la tres pure & chrestienne parolle. . . Car il n'y ha, loy, priere, oraison / Plus approchant de l'humaine raison, / Que l'Evangile. . .

wäre".[37]) Also deshalb ist ihm das Evangelium das „Buch des Lebens", das verehrungswürdigste Gut, weil es in nichts der raison entgegensteht, weil in ihm die Vernunft ganz aufgenommen ist. Durch diese Bezogenheit bleibt das Recht beider bestehen, individuellen und Ewigkeitsansprüchen ist genügt. Auf die gleiche Weise wird der Begriff der Prädestination im Sinne Calvins als unmöglich erwiesen. Gott hat nicht die einen Geschöpfe zur ewigen Seligkeit, die anderen zur ewigen Verdammnis verurteilt. Jeder kann Christ werden, wenn er „natürliche Vernunft" besitzt. Das Eingreifen einer höheren Gewalt, das Fatum eines Schicksals ist ausgeschaltet, das Geschick liegt in der eigenen Hand. „In jedem Menschen muß die natürliche Vernunft herrschen, denn alle Menschen halte ich für fähig, vollkommene Christen zu werden."[38]) Und er fügt hinzu: „Es bleibt nichts weiter zu tun übrig als das Evangelium, verbunden mit einem (der Pallas) Wissen zu betätigen."[39]) Habert macht nicht die Unterscheidung der doppelten Wahrheit wie Pomponazzi, der als Philosoph annahm, was er als Gläubiger verwarf, verneinte nicht die Urteilsfähigkeit der Vernunft, wie es die Fideisten taten, die sich ganz dem Glauben und den Geboten Gottes unterwarfen. Er ist kein Skeptiker, der sagt ignoramus et ignorabimus; er sucht die Wahrheit und weiß, daß es eine gibt: „Aber ehe man sie liebt, muß man sie kennen, denn töricht ist es, einen zum Freunde zu erwählen, den man nicht kennt".[40]) Allerdings fügt er hinzu, daß er durch göttliche Gnade sah, daß dieser gute Freund (Evangelium) göttlichen Ursprungs ist, und daß er nach dieser Erkenntnis jedes irdische Gut fortan gering achtete gegenüber diesem hohen himmlischen. — Auch wird es leicht sein, eine überwiegende Zahl von Belegen anzuführen, in denen Habert sich ganz dem Glauben vertraut, nur der Hoffnung der göttlichen Gnade lebt, der Barmherzigkeit des Erlöser-Gottes; daß er sich ganz klein macht, zu einer armseligen Kreatur angesichts des allmächtigen Schöpfers, dessen Weisheit und Allmacht gegenüber die schwache menschliche Vernunft ein Hauch ist. Dabei muß aber einmal bedacht werden, daß der Apologet bei diesen Aeußerungen in einer Abwehr- und Kampfstellung sich befand gegen diejenigen, welche in einem äußerlichen Tun den Glauben erschöpften (dieser Zug

[37]) Car elle n'ha en soy aucune chose / Ou amplement raison ne soit enclose. ibd. f. 8.

[38]) La nouvelle Pallas, 1547. f. 23.

[39]) ibd. f. 24.

[40]) Les Epistres heroides, 1560 (diese Ausgabe ist gleich der von 1550). La 18. Epistre de Sainte Magdeleine aux Dames chrestiennes. f. 84.

der religiösen Reform gehört nicht hierher, er wird noch eingehender an späterer Stelle zu behandeln sein). — Dann kommt es gar nicht darauf an, ob zu Haberts Vernunftgläubigkeit in seinen Schriften Gegenbeispiele sich finden lassen oder nicht. Diese beweisen nur umsomehr, wie weit rationale Begriffe in Kreise gedrungen waren, die ihnen sonst ferne standen, die sich aber dennoch aufgefordert fühlten, Stellung dazu zu nehmen. Sie fühlten wanken, was ihnen lieb war, und sie mußten sich sichern, wollten sie sich nicht überflügeln lassen von einer Entwicklung, die sie später überrascht und vernichtet hätte. Sie versuchten, das Neue dem Alten anzugleichen. So wurde auch Habert immer wieder angeregt, das Neue aufzunehmen und zu verarbeiten. Wer angleichend wirken will, muß die Extreme meiden, oder sie prüfen und auf die mittlere Linie zwingen. Diese rationale Haltung, die wir auch Habert zutrauen müssen, verlangt Aufgeschlossenheit, nicht ängstliche Zurückhaltung, Mitschreiten, eigene Fortbildung und Verständnis für das Neue und auch das Alte. Liebe fordert sie und Hineinfühlen. Es braucht dies nicht bewußt zu geschehen; ja, diese Liebe kann verborgen sein unter Kleinlichkeit und Pedanterie wie bei Habert. Sie umschlingt Jahrhunderte und Kulturen. Die Humanisten besaßen sie und hatten ein sicheres Gefühl für Entwicklung, wenn sie sich Heidentum und Christentum, Antike und Mittelalter nicht als völlig voneinander getrennte, einander ausschließende Kulturen denken konnten. Für die meisten von ihnen ist der ältere Abschnitt der Zeitgeschichte die Vorstufe der neuen. „Immer weiter hinaus" (Postremi dies sapientissimi) [41]) könnte das Leitwort des 16. Jahrhunderts sein. Die Renaissance hat die Erkenntnis einer Entwicklung, den Fortschrittsgedanken (idée de progrès) [42]) und damit ganz natürlich die Ueberzeugung von der Ueberlegenheit des Neuen über das Alte.[43]) Delorme lernte die Antike an ihrer Quelle in Rom kennen. Stolz stellt er fest, daß sie nicht das Vollkommenheitsideal darstellt, daß neue Zeiten, neue Menschen das begonnene Werk fortsetzen müssen. „Wie dem auch sei, ihr Werk ist so verwickelt, verwirrt, dunkel und schwer zu entziffern, daß man sich kaum darin zurechtfindet. Gott wird einem geschickten Geist die Fähigkeit geben, diese Unordnung in Ordnung zu verkehren." [44]) Obwohl die Alten für Habert in vielem Vorbild sind, sieht aber auch er, was

[41]) Hubert Gillot, La Querelle des Anciens et des Modernes en France, 1914. I. Teil: Le siècle de la Renaissance, 1—171. S. 95.

[42]) ibd. S. 158.

[43]) ibd. S. 158.

[44]) ibd. S. 100. Delorme, Oeuvres (1926), S. 134.

seine Zeit von der ihrigen trennt. Die raison ist nicht mehr die menschliche der Heiden; Christus, Gott selbst ist gekommen und hat die Vernunft erleuchtet; er lenkt und leitet sie, daß sie sich abwende von den Lastern menschlicher Schwäche. Ihm ist ein neues Wissen gegeben im Evangelium: „Aber die Heiden hatten keine Kenntnis von diesem Wissen, denn alles, was sie wußten, war nur ein Vorahnen. Die Vernunft war nicht durch Christus geordnet, sondern durch Menschengesetze".[45]) 1559 prägt Habert in den „Amours conjugales" als moralisches Epigramm den Satz: „Jeder muß durch die Vernunft beherrscht werden". Aber sie ist die von Gott erleuchtete Vernunft, der wir ohne Bedenken folgen müssen, damit wir mit ihrer Hilfe ihn, die ewige Wahrheit erkennen.[46])

---

[45]) Déploration poétique. . . 1545. L' Exposition de Pallas. f. 51.

[46]) Amours conjugales. . . . 1559. Andere Stellen, wo Habert von der ratio spricht, sind: Ueberschriften aus der „Excellence de poésie", 1556 f. 71. f. 69.

Die Philosophie im Humanismus Haberts.

Habert und die Stoa.

Unter den philosophischen Systemen des Altertums ist keines so rational wie der Stoizismus. Deshalb greift der vernunftgläubige Humanist auf ihn zurück und entnimmt ihm seine Morallehre. Bisher war die Kirche mit der absoluten metaphysischen Verpflichtung Richtschnur des Verhaltens eines jeden einzelnen gewesen. Sie bestimmte den Ablauf und die Bewertung der Handlungen. Die Stoa und der Humanist richten sich nur nach ihrem Gewissen, das stets übereinstimmt mit der Natur. An ihm lesen sie ab, was gut und böse ist. Der eigene Organismus reagiert mit Lust- oder Unlustgefühlen. Der Trieb im Menschen löst das Handeln aus. Der natürliche Trieb, der Naturtrieb bestimmt aus sich die Richtung der Entscheidungen. Ein ganz großer Optimismus liegt dieser Lehre zu Grunde, daß man nur dem Naturgemäßen nachzugeben brauche, um glücklich, das heißt gut zu werden. Das Sittengesetz ist Naturgesetz. Muß ich mein Leben in Uebereinstimmung mit der Natur bringen, um tugendhaft zu werden, so setze ich voraus, daß die Natur gut ist, daß sie im höchsten Grade vollkommen, daß sie göttlich, daß sie Gott ist. Der Ursprung dieser Ethik ist also doch nicht auf das Werk von Menschen zurückzuführen, auf reine Erfahrung, sondern sie ist metaphysischen Charakters (J o d l). Dieses ethische Grundgesetz geht aber nicht auf einen persönlichen Schöpfer zurück, ist auch nicht ein für sich bestehendes Prinzip, sondern es durchwaltet die Welt. Es ist die allgemeine Weltvernunft, die in jedem ist. Der absoluten Vernunft ist jeder unterworfen, jeder untersteht ihr, und jeder hat sie. Diesem Moralprinzip folgen bedeutet demnach nichts anderes, als der Vernunft folgen. Diese Anschauung will also alles in der Welt als das Werk der Vernunft und ihren letzten Grund als die absolute Vernunft anerkannt wissen." [47]) Unsere Aufgabe ist, „daß wir unser Leben dem allgemeinen Weltgesetze anpassen, der Weltharmonie, der Natur gemäß leben".[48]) Das Natur-

[47]) E d u a r d Z e l l e r, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 1920. S. 258.

[48]) A. S c h w e g l e r, Geschichte der Philosophie, Reclam, S. 172.

gemäße, das Vernünftige ist Richtschnur. Dieses Maß liegt in uns und ist doch zu gleicher Zeit absolut. Die ratio behauptet hier ihr Recht gegenüber der Autorität. Und doch brauchte der Mensch sich nicht zu fürchten vor der großen Gewalt und Verantwortung, die ihm damit gegeben wurde. Denn die Vernunft des Stoikers ist nicht subjektiv; sie gründet sich ja auf einen Universalwillen. Die Individualität behält dadurch die Verbindung mit der großen Einheit; mit dem hinter ihrer persönlichen Erscheinung stehenden Wollen der Allgemeinheit, dem Wollen der Natur, der sie nur folgt. Die Weltvernunft rechtfertigt jeden ihrer Schritte. Und findet der Humanist sich nicht scheinbar im schönsten Einklang mit dem Christentum? Dort ist der persönliche Gott Leitmaß unseres Verhaltens; hier ist es ein absolutes Vernunftgesetz, das uns bestimmt. Beide verpflichten den Menschen, seinen Willen dem eines Höheren unterzuordnen und anzugleichen. „Vater, dein Wille geschehe und nicht der meine", betete Jesus einfach im Oelgarten. — „O Weltvernunft, ich liebe, was du liebst, gib mir, was du willst; nimm mir, was du verweigerst, was dir gemäß ist, mache es auch mir; alles kommt von dir, kehrt in dich zurück," sagt Marc Aurel in seinem pantheistischen Glauben.[49]) Das leitende Prinzip im Sittlichen ist also jetzt die Vernunft als Teil der Weltvernunft. Das Erringen dieser Vernünftigkeit, die eben darin besteht, unsere Lebensführung mit ihr in Uebereinstimmung zu bringen, ist das Ziel unseres Strebens. Nichts anderes soll erreicht werden als diese Vernünftigkeit; ohne Nebenabsichten, ohne Glückseligkeitswünsche. Der Widerspruch soll behoben werden, der zwischen dem Ich und der Vernunft, mit anderen Worten, der in mir selbst besteht. Meine eigene Spannung, hervorgerufen durch die widerstreitenden Kräfte meines Ichs, muß einer schönen Harmonie weichen. Die Vernünftigkeit war bisher „ein Regulativ, kein Lebensinhalt. Für den Stoiker wird diese vernünftige Einheitlichkeit Selbstzweck. Die Kraft der Vernunft als solche, nicht was sie ausrichtet, hat Wert; nicht was einer tut, sondern was er ist, macht ihn zum ethischen Menschen." [50]) Das ethische Verhalten ist mithin das letzte Ziel des Lebens; die Sittlichkeit ist das höchste Glück. Ihnen gleich ist auch die Tugend. Tugendhaft ist eben der, welcher der Natur gemäß lebt, also das Gesetz erfüllt. Nur die Tugend besitzt für den Stoiker Wert, alles andere ist gleichgültig. Alles was ihr entgegensteht, wird bekämpft. Der Stoiker verneint, was ihn in diesem Streben zur Tugend hindern kann. Die Ruhe der

[49]) Léontine Zanta, S. 13.
[50]) Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik, 1906. S. 87.

Seele muß erhalten bleiben, daß sie immer sich bewußt sei, was sie zu tun habe. Sie muß frei von Affekten sein, damit sie unbeirrt, geführt von ihrem Wissen, urteile über Denken und Handeln. Dieses Wissen ist die Tugend, sie besteht im Gegensatz zu den Affekten und „in der vernunftgemäßen Beschaffenheit der Seele".[51]) „Die Tugend wird deshalb als ein Wissen, die Unwissenheit als Untugend bezeichnet."[52]) Soweit konnte der Humanist ganz der stoischen Lehre folgen. Doch ist auch hier die kulturgeschichtlich bedeutsame Tatsache zu bemerken, daß das christliche Abendland sich nicht plötzlich um 1500 Jahre zurückversetzen, daß es die geistesgeschichtliche Entwicklung nicht rückgängig machen und daß es die Geistesstruktur, die ihm organisch geworden war, nicht ableugnen konnte. Wie das Mittelalter von der Antike gelebt hatte, wie es durch die Antike geworden war, wie die Kirche die lateinische Sprache, das römische Recht in sich aufgenommen hatte, wie römischer Geist ihr Wesen durchzog, wie das Mittelalter von antiker Philosophie lebte, wie Tertullian, Laktanz, Klemens von Alexandrien, Ambrosius der Stoa nahestanden, wie im 11. Jahrhundert ein Hildebert eine Moralis Philosophia (eine Nachahmung der Officies des Cicero) schrieb, wie im 12. Jahrhundert ein Jean de Salisbury in der praktischen Moral zur Stoa zurückkehrte, wie das Dogma der christlichen Lehre sich der aristotelischen Dialektik bediente, wie eine fortlaufende Linie von der Antike zur Renaissance und weiter sich fortzieht, wie der Geist, die Weisheit der Antike das Mittelalter mitbauen half, wie das Mittelalter nicht gewaltsam die Grenze ziehen konnte zwischen christlicher und heidnischer Kultur, wie es vielmehr jene in sich aufnehmen mußte, um selbst zu werden, ebenso unmöglich war es, organisches Wachstum zu Beginn der Renaissance jäh abzubrechen. Deshalb gibt es wohl eine Wiedergeburt des Stoizismus: aber er ist nicht mehr der antike. Der Humanist geht mit der Geistesverfassung an ihn heran, wie er sie überkommen und weiter entwickelt hat von seinen Vätern. Notwendigerweise mußte dieser Stoizismus ein christlicher werden. „So kann sich eine Annäherung vollziehen und in einer einzigen Persönlichkeit den Christen und den nicht christlichen Weisen vereinen. Damals vollzog sich die gegenseitige Durchdringung der beiden Strömungen: der christlichen und der heidnischen Renaissance, in diesem ganz neuen und noch nie dagewesenen Stoizismus, den wir schon den Neu-Stoizismus

[51]) Zeller, S. 266.

[52]) ibd. S. 266.

genannt haben." [53]) Der Neu-Stoizismus kennzeichnet sich durch die enge Verbindung von Stoizismus und Christentum. Nicht zufällig stützen sich die Humanisten gerade auf Cicero. Galt dieser Ekklektiker auf dem Gebiet der Erkenntnisfragen auch als Atheist, so hatte er, besonders in den „Pflichten", seiner bedeutendsten und im 16. Jahrhundert meist gelesenen Schrift, über das Sittliche echt christliche Anschauungen. „So viel steht fest, daß wir schon bei Cicero wesentlich vollständig die Elemente jener Anschauung über die allgemeine Natur und die Fundamente des Sittlichen vor uns haben, welche später durch die christliche Theologie und Schulphilosophie auf lange Zeit hinaus herrschend geworden ist. Es bedurfte nur noch eines streng dogmatischen, monotheistischen Gottesbegriffs, an Stelle der in Zweifeln aller Art zerfließenden Ideen Ciceros über das Göttliche, als des festen Kerns, um welchen sich das übrige kristallisierte." [54]) Noch in einem Vorworte zu den „Pflichten" von 1583 heißt es: „ . . wie sehr auch M. T. Cicero und alle anderen heidnischen Philosophen geirrt haben mögen durch die Unkenntnis des Zwecks dieser guten Werke, so können die Christen nichtsdestoweniger Nützliches von ihnen lernen." [55]) Petrarca beruft sich auf Augustinus, als er Stoizismus und Christentum verbindet. „Dieser große Kirchenlehrer errötete nicht, Cicero zum Führer zu nehmen, obwohl dieser ein anderes Ziel als er selbst verfolgte." [56]) Gaguin findet genug Wahrheiten der Stoa, die sich recht gut vereinigen ließen mit den christlichen und zu ihrer Darlegung dienen könnten. (Epistolae et orationes, Ausgabe Thuasnes, 1903, 2 Bde.). Für Budé ist die diesseitige Kultur (in ihr nimmt der Stoizismus einen bedeutenden Platz ein) kein Hindernis, sondern im Gegenteil eine Vorstufe für die christliche Theologie. („Uebergang vom Hellenismus zum Christentum", 1535; Uebersetzung des Briefes des Hlg. Basilius „Vom Leben in der Einsamkeit" (De vita per solitudinem transigenda, Paris, 1562).) Léontine Zanta kennzeichnet die Gunst, die einer weiten Verbreitung der stoischen Moral entgegenkommt: „Sie kann also von allen angenommen werden, denn sie entspricht aufs beste den neuen Bedürfnissen; sie genügt den Ungläubigen, ein ehrenhaftes Leben zu führen und ihnen gleichzeitig jede Religion überflüssig zu machen; sie kann andrerseits für die gläubigen Seelen, die

[53]) Zanta, La Renaissance du Stoicisme au 16me siècle, 1914. S. 26.

[54]) Jodl, S. 107.

[55]) Les Offices de M. T. Cicéron avec les traités de l'Amitié, de Vieillesse, des Paradoxes, du Songe de Scipion. . . Paris, 1583.

[56]) Zanta, zit. S. 12, Anm. 1.

dem Katholizismus treu bleiben wollen, als Leiter dienen zu höherem Aufstieg: zum übernatürlichen christlichen Leben." [57])

Habert gehört zu denen, welche die stoische Lehre als Vorstufe für die christliche betrachten. Er spürt das Uebernatürliche in den antiken Schriften auf. Er übersetzt die von Ausonius ins Lateinische übertragenen „Aussprüche der sieben Weisen Griechenlands" (1549) und widmet weitere „Aussprüche der sieben Weisen Griechenlands", von Erasmus (im gleichen Bande übersetzt) dem Könige „für die Erziehung des Thronfolgers". „Ein Hirtengedicht auf die Geburt des Thronfolgers" (1549) ist auch eine Lobpreisung der Antike. Die beiden Hirten Luquet und Robinet unterhalten sich über alles andere mehr als über die Geburt des königlichen Sohnes. Fragen der Zeit bewegen beide. Die Auseinandersetzung mit der Antike ist ihnen wichtiger als die Verherrlichung des jungen Prinzen und des Elternpaares. Von der Betrachtung über die Geburt, über die Antike zum Evangelium ist kein weiter Weg. Hat doch die „Neue Venus", die christliche Venus, nicht die alte heidnische, König und Königin zusammengeführt. Ist doch der König der „große Schäfer" und Christus der höchste aller Hirten, unser Fürsprecher bei seinem Vater im Himmel. So ist alles hingeordnet auf das eine Große, auf den Zusammenhang aller Dinge, das Christentum. Es gibt nichts, das sich außerhalb dieses Zusammenhanges stellen könnte; es wird von ihm umfaßt und aufgesogen. Luquet bezieht deshalb die alten Dichter mit hinein in diesen alles umfassenden Rahmen: „Durch ihr Wissen und ihre Weisheit haben sich die alten Dichter wie Lerchen in die höchsten Lüfte geschwungen . . . und hinter dem Sinn ihrer Worte ist oft ein Geheimnisvolles, ja Prophetisches zu spüren".[58]) 1547 sagt der Dichter in einer Widmung an die Dauphine Katharina von Medici, daß sie „diese wahrhafte und zuverlässige Schrift liebe, in der er eifervollen Sinnes die „Liebeskunst" des Ovid habe tadeln wollen".[59]) In der Widmung der Metamorphosen Ovids an den König von 1549 sucht er doch auch in Ovid das christliche Denken, wenn selbst versteckt unter einer allegorischen Hülle. Daphnis [60]) ist die Jungfrau, die ihre Keuschheit bewahren wollte; die Berge anstürmenden Riesen, die Jupiter stürzen wollten, sind die Engel, die sich gegen Gott empörten. Der Ikarusflieger versinnbildet den Stolz und die Ueberhebung Uebermütiger, die über sich

[57]) Zanta, S. 10.
[58]) Les dicts des sept sages, 1549.
[59]) La nouvelle Venus.
[60]) ibd. Habert Traducteur au Roy.

hinaus wollen, aber doch nicht die Kraft dazu besitzen. — — Deshalb ist es recht wohl gerechtfertigt, daß er diese „Metamorphosen" übersetzt, heidnische Dichtung neu aufleben läßt; denn auch sie hilft, ewige Wahrheiten zu erkennen und ein christliches Leben zu führen. „Dieses Werk, o Herr, ohne Fehl, mag es auch voll Fabeln sein, enthält doch im Fabelgewand die ganze Klugheit und Lebensweisheit".[61]) In dem „Katechismus der christlichen Freigebigkeit" (Institution de liberalité chrestienne, 1551) sagt Habert: „Sicher wage ich zu behaupten, daß diese alten Dichter hohe und schöne Dinge gesagt haben, die nicht weit entfernt sind von den reichen Quellen des Lebensbuches und der Lehre des Evangeliums."[62]) Vor allem muß man von Cicero „gestehen, daß man durch einen Heiden christlich sprechen und leben lernt".[63]) (Hinweis auf die „Pflichten" Ciceros.)

Gerade das zieht Habert zu Cicero hin, daß er gut, christlich leben lehrt. Das sucht und findet er bei der Stoa. Sein „Vollkommener Philosoph" (Philosophe parfaict) und die „Christliche Freigebigkeit" sind nur eine christliche Umschreibung antiker stoischer Gedanken. Haberts Schriftwerk durchzieht die Anschauungswelt der Stoa; ihre Haltung dem Leben gegenüber ist seine eigene geworden, wenigstens strebt er es an.

Der Idealmensch für Habert, wie er ihn selbst gekennzeichnet hat im „Vollkommenen Philosophen" ist der Wissende, der „Liebhaber der Weisheit"[64]), und die Weisheit ist die „Wissenschaft von menschlichen und göttlichen Dingen".[65]) Dieser Renaissancetyp ist der weise Mensch, dem alle Wissenschaften erschlossen sind, der alles weiß, alles kennt und alles kann. Das Wissen ist der Endzweck, das Wissen hat in sich selbst Wert, es ist der Wert schlechthin. Keine Worte finden sich bei Habert häufiger als Wissen (scavoir) und als Gegenstück die Grundwurzel des Uebels, aller Sünde, die Unwissenheit (ignorance).[66]) Deshalb hat Habert von frühester Jugend

---

61) La nouvelle Venus.
62) Institution de liberalité chrestienne, 1551. f. 6.
63) ibd. f. 7.
64) Philosophe parfaict, v. 47/48.
65) ibd. v. 62/63.
66) Abbé F. Charbonnier zitiert in seinem Buche „La poésie française et les guerres de religion", Paris, 1920, von Franz von Sales (Oeuvres de Saint François de Sales, Edit. du Panthéon, Bd. II, S. 604): „Ich kann euch wahrlich sagen, . . ., daß zwischen der Unwissenheit und der Bosheit kein großer Unterschied ist . . .; die Wissenschaft dem Priester, das ist das achte Sakrament der Hierarchie der Kirche."

an dem Wissen sich hingegeben. Denn „wahr sprach Cato, wenn er sagt, daß das Leben ein Abbild des Todes ist ohne eine Lehre und das Wissen, durch deren Gebrauch der Mensch durch das Sterben nicht tot ist".[67]) Gerade mit diesem Ausspruch Catos kann er sich nicht genug tun. Immer wieder führt er ihn an, wenn er seinen Lieblingsgedanken aussprechen will.[68])

Der Weise und Tugendhafte sind eine Person. Es ist nicht möglich, daß der wahrhaft Wissende schlecht und der Unwissende gut ist. Im Habertschen Sinne, das heißt nach der Meinung seiner Zeit, ist der „ein vollendeter und vollkommener Philosoph, der ein wissender und tugendhafter Mensch ist".[69]) Umgekehrt muß jeder, um tugendhaft zu werden sich bemühen, sich Wissen anzueignen, Philosoph zu werden. In einem kleinen Kapitel des „Vollkommenen Philosophen" (es ist das einzige, das ganz, dem einen Teil der Bestimmung des Philosophen als einem Gelehrten entsprechend vom „Wissen" handelt), sagt der Dichter ausdrücklich, daß sein Philosoph (der vollkommene Mensch) ein Wissender sein muß.[70]) Was er aber sagen will, kommt nicht recht zur Geltung. Die Kennnzeichnung des Philosophen als eines „gelehrten Menschen" gegenüber dem zweiten Teile als eines „tugendhaften" ist in der Abhandlung zu kurz gekommen, obwohl an verschiedenen Stellen das Wort „Unwissenheit" gebraucht wird. Unzweideutig und kräftig drückt das erste Kapitel der „Abhandlung über die Nützlichkeit der Wissenschaft" (Description de l'utilité des lettres) seine Meinung aus, daß die Wissenschaft uns die Tugend vermittelt; daß wer tugendhaft, auch wissend sein muß: „Die Tugend nimmt ihren Anfang bei den Wissenschaften; mit ihrer Hilfe nur bekommen wir Kenntnis von den Tugenden, die wir uns aneignen." [71]) Deshalb „ist das Wissen den Kleinen ebenso notwendig wie den Großen".[72])

Franchet hat ein ganzes Kapitel der Frage des Tugendbegriffs im 16. Jahrhundert gewidmet. Er findet bei Erasmus (Ueber die Erwerbung der Tugend, De virtute amplectenda,

---

[67]) Harangue de la Déesse Astrée, 1556. Epigramme à Monseigneur Grouiller fils dudict Seigneur. Thresorier demourant a Paris.

[68]) Epistre de François Habert Frère de l'Auteur, aux Lecteurs, sur l'excellence & utilité de l'Ecriture, in: Le Miroir de Vertu et Chemin de bien vivre par Pierre Habert. (1571) — Amours conjugales. Les Epigrammes moraux en poésie. — Epistres héroides. La VIIme Epistre, f. 34. 1550; 1551; 1559; 1560.

[69]) Philosophe parfaict Epistre à Monseigneur Francoy de Bourbon, Duc de Touteville; v. 14—16.

[70]) Philosophe parfaict, v. 473—476.

[71]) In: La Harangue de la Déesse Astrée.

[72]) ibd.

1498), Hermann Schoten (Ueber das rechtschaffene Leben und die Tugenden, Vita honesta, sive virtutis), Sadolet (Die richtige Kindererziehung, De liberis recte instituendis, 1532); Budé (Die Erziehung eines Fürsten, Institution d'un prince, 1547), um nur die wichtigsten aufzuzählen, dieselbe Auffassung, die er mit einem Schlagworte Poesie-Tugend (poésie-vertu) nennt, und die er auch bei Ronsard und weiter hinaus in der Ronsardschen Schule feststellt. Bei allen ist „die Tugend die Philosophie, die Weisheit das Wissen, sie ist eine Lehre".[73]) Für Erasmus war diese Vereinigung der Doktrin und der Sitten in der Tat das beständige Ziel seines Mühens".[74]) Den Kerngedanken von Sadolets „Kindererziehung" bezeichnet Franchet als „ein begeistertes Vertrauen in das Wissen; einen heftigen Haß gegen die Unwissenheit, die als die Quelle aller Uebel betrachtet wird. Die Tugend besteht weniger in guten Gewohnheiten, die nur ihre „Schatten" sind, als in der vernünftigen und gewollten Ausübung des wirklich erkannten und geliebten Guten; die Philosophie, die es uns erkennen läßt, ist der Tugend fast gleichgesetzt".[75]) Guillaume Budé wertet das Wissen ebenso als Vorbedingung der Tugend, ohne das ein wahres Leben nicht möglich sei. „Denn ohne die Ausübung der Wissenschaften würden die Menschen tierisch, nicht menschlich leben."[76]) François Habert drückt in der „Abhandlung über die Vortrefflichkeit und Nützlichkeit der Schrift" als Einführung für den „Tugendspiegel und Wegweiser einer guten Lebensführung" seines Bruders Pierre diesen Gedanken fast mit den Worten Budés aus.[77]) Selbst Ronsard preist die hohe Bedeutung, die für ihn der Wissenschaft (nicht der Dichtkunst) zukommt; sie soll nämlich „dafür sorgen, daß die Tugend von der Welt geliebt werde".[78]) Auch für ihn ist die Poesie nicht Selbstzweck, nicht reine Kunst, sondern sie hat eine besondere Aufgabe: „Denn die Dichtkunst war ursprünglich nur eine allegorische Theologie, die den unbeholfenen Menschen durch gefällige, farbige Bilder die Wahrheit entdeckte, die sie unverhüllt nicht verstehen konnten."[79]) Diese Dichter waren

---

[73]) Henri Franchet, Le poète et son oeuvre d'après Ronsard, 1923. S. 46.

[74]) ibd. S. 48.

[75]) ibd. S. 50.

[76]) ibd. zit. S. 52. Budé, Tesmoignage de temps, 1544 oder 47.

[77]) ff. 157—159.

[78]) Marty-Laveaux, La Pléiade Française, 1866—1898, III, 227.

[79]) Ronsard, Oeuvres, Paris, G. Buon, 1567. 175 b und 176 a.

„für das Volk Sybillen und Propheten".[80]) Auch in der neuen Zeit sollten die Dichter diese wahrhaft große und heilige Aufgabe haben, sollten die Dichter sich dieser ihrer Sendung bewußt sein, daß sie als Vermittler der Wahrheit die große Verantwortung auf sich nehmen, als Verkünder der Weisheit und Bildner der Menschheit.[81]) Habert wünscht, daß die „Dichtung mit Philosophie durchsetzt"[82]) sei, und daß man „anstatt eitle Gedichte die, welche die Blüten des Evangeliums, die Gnaden und Wohltaten unseres Gottes zeigen, ans Licht gelangen lasse, ... oder wenigstens sollten diese Werke sittlich sein, sich der Heiligkeit der göttlichen Schriften nähern, weshalb man auch einige alte, sowohl griechische als römische Schriftsteller"[83]) übersetzen kann. Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Erziehung.[84]) Allerdings ist sie einem jeden selbst in die Hand gegeben; aber Hilfe ist ihm das Wissen. Und die Dichter sind dazu berufen, ihm in seinem Streben zu helfen. Sie haben die besondere Gnade der Berufung, daß sie ihren Mitmenschen beistehen. Dichtkunst ist ein Glied sozialen Dienstes. Habert schreibt seinen „Vollkommenen Philosophen" auf Drängen seiner Freunde und aus innerer Verpflichtung, den „Unwissenden das Wort zu künden aus Nächstenliebe".[85]) Einem jeden ist es ja gegeben, ein Weiser zu werden. Mit Hilfe der Vernunft kann er das Gute erkennen und tugendhaft werden. Die Wurzel der Tugend ist nach Chrysippus die Weisheit (Sofia),[86]) die, wie auch Habert definiert,[87]) die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen ist. Aus ihr entspringen die vier Kardinaltugenden: Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Einsicht (an deren Stelle Kleanthes die Beharrlichkeit setzte). Diese vier finden wir auch bei Habert in allen Schriften verteilt, oft nebeneinander gestellt und auch vereinzelt.

Das Symbol der Beharrlichkeit, der unerschütterlichen, unbesiegbaren „Persévérance", sind Habert der „Lorbeerbaum

---

[80]) Blanchemain, Oeuvres complètes de Ronsard. VII, 317 bis 318.

[81]) Brief Calvins an einen ehemaligen Studiengenossen, 1539. (Herminjard, IV, 8). „Du hast nicht das Recht zu studieren, um zu studieren . . . das Kennzeichen des richtigen Studiums ist: zunächst muß es dich selbst bessern, dann dich fähig machen, den anderen nützlich zu sein."

[82]) Aux Amateurs de Poesie françoise, in: L'Histoire de Titus et Gisippus.

[83]) ibd.

[84]) Alphabet moral pour l'instruction d'un jeune Prince, ou Princesse, in: Les Epistres Heroides, 1550, beweist, daß auch Habert erziehen will.

[85]) Philosophe parfaict, v. 1—3 und v. 6.

[86]) Eduard Zeller, S. 266/67.

[87]) Philosophe parfaict, v. 61—63.

und die unverwüstliche Zypresse".[88]) Sie sind der Altar im Tempel des „Neuen Cupido". Sie sind das Sinnbild der Festigkeit, der ewig dauernden nie schwankenden Treue und des festen, unerschütterlichen Glaubens. Der „Tempel der Tugend" ist nur dem zugänglich,[89]) der den rauhen, schwer besteigbaren Felsen nicht scheut, der ihn umgebenden Dornen nicht achtet; der nicht wankt in seinem Willen, zum Tempel zu gelangen, der „unbesieglichen Mutes" [90]) sein Ziel verfolgt. Zum „Garten der Glückseligkeit" (1541) wird nicht zugelassen, der nicht „beständig und fest" ist. Den „Tempel der Keuschheit" hütet „Dame Ausdauer".[91]) Habert möchte, daß die Dinge sich beständig und beharrlich in der einmal angenommenen Richtung weiter entwickeln. Denn die Kriege und Unruhen der Zeit, die Kämpfe mit den äußeren Feinden, die Verfolgungen und Feindseligkeiten im eigenen Lande, das Neufinden und das Umstürzen des Alten, lassen eine Zeit der Ruhe und Ordnung herbeisehnen, lassen träumen von dem „Goldenen Zeitalter", von dem er so oft spricht, rufen nach Festigkeit und Bestand. Der Glaube ist erschüttert: deshalb der Schrei nach dem „festen Glauben" (ferme foy), nach dem „Glauben ohne Wanken" (Foy sans varier), der Führer ist zum schönen Tale „Idee", zum Tale der keuschen Göttin Venus.[92])

Virgil lehrt die reine Liebe, die eine Liebe in der „ferme foy" ist: „Sein Werk ist voll keuscher Liebe, denn er schreibt, wie es sich zu lieben geziemt in Treuen (par ferme foy) . . ." [93]) Die reine Liebe nur hat Beständigkeit, die „erlaubte Liebe in den Banden der Ehe".[94]) Morgue, die Gattin Ogers des Dänen, meint diese Liebe, wenn sie zu ihrem Gatten sagt: „Liebe ist das enge Bündnis zweier Herzen, nicht die Liebe, die unaufhörlich wechselt und wie der Wind sich dreht." [95]) In einer Zeit der Sittenlockerung sind solche Worte nicht bloßes Gerede, ein gedankenloses Nachsprechen von Gehörtem. Habert sieht in seiner nächsten Umgebung, wie Treue und Glauben verletzt werden, wie die Bande des Vertrauens reißen, wie die gesellschaftliche Ordnung einem Chaos sittlicher Verantwortungslosig-

---

88) Le Nouveau Cupido, in: L'Histoire de Titus et Gisippus.
89) Temple de Vertu, v. 5—16.
90) Temple de Vertu, v. 16.
91) Temple de Chasteté, 1549.
92) Livre des Visions fantastiques, nach Virgil in: Jeunesse . . . f. 81.
93) ibd. f. 84.
94) Le traité des quatre amours in: L'Histoire de Titus et Gisippus.
95) Le second livre des visions d'Oger le Dannoys in: Le premier livre des visions fantastiques, 1542.

keit weicht.[96]) Zeigt doch der König selbst durch sein Beispiel die Wege, welche die anderen nachgehen. Scheint nicht die „Komödie des Monarchen" gegen Heinrich II. und Diana von Poitiers geschrieben? Gerade der König müßte ein Bild der Reinheit und Sittenstrenge sein.[97]) In ihr will Habert unter einer Allegorie das sittliche Gebot der Keuschheit zeigen.[98]) Der Monarch wird allerdings nicht durch seelische Entwicklung dahin gebracht (Psychologie ist dem Dichter fremd) abzulassen von der „unkeuschen Venus", sondern der Tod tritt an ihn heran. Angesichts des nahen Endes rafft er sich auf zum Glauben an Gott, worauf ihm ein längeres Leben gewährt wird: „O, Allmächtiger, ganz Vollkommener, ich bitte dich, mir durch deine Barmherzigkeit zu verzeihen, mir Keuschheit, Frieden und Eintracht zu geben." [99])

Die Sehnsucht nach der Beharrlichkeit, verbunden mit der Verachtung des Irdischen, läßt Habert das Sichere suchen, das Ewige, das ihn nie enttäuschen wird. Der Körper aber ist immer trügerisch, immer ungewiß; „er lügt, er ist niemals treu, er ist voll von Bestechung".[100]) Die Erde hat keinen Frieden: „Leb wohl, o falsche Welt, du hast kein Gut ohne Trauer, keine Freude ohne Unruhe, keinen Zusammenklang ohne Mißton".[101]) Der Tempel der irdischen Liebe Marots (Temple de Cupido) hat Habert enttäuscht. In ihm findet er keine Sicherheit. Neue Zweifel, neue Unruhe kommen ihm, statt Ausruhens und seligen Friedens, weil „in ihm auf Freude Schmerz, auf Hoffnung Verzweiflung, auf Lachen Weinen folgt".[102]) Die sinnliche Liebe (delectable amour) „ist schuld, daß wir am Eitlen festhalten und das Sichere für das Unsichere aufgeben".[103]) Sie läßt den Menschen das wahre Gut vergessen, die Tugend, die ihm Frieden und Glück bringt, „den starken Frieden, der nie-

---

[96]) S. J. -Auguste de Thou, Histoire universelle (1533—1607).

[97]) Comédie du Monarque in: Les divins Oracles de Zoroastre. 1556; 1558. f. 24.

[98]) ibd. f. 21.

[99]) ibd. f. 30.

[100]) Le tresor de vie. in: L'Histoire de Titus et Gisippus.

[101]) Epitaphe de feu noble & scientifique personne, messire Jehan Brinon president de Rouen & chancellier d'Alençon, im Temple de Chasteté.

[102]) Temple de vertu, v. 38—45. Estre en ce lieu, comme larmes et ris / Yoye et douleur, hommes guays, et marris / Les ungs venus an don de jouyrance / Les ungs repenz d'une seule esperance, / Les ungs compter aux dames leur mortire: / Aultres narrer une fable pour rire: / Brief je ne veis ung estat asseuré ... / Je veis toute chose contraire.

[103]) Le traicté des quatre Amours.

mals wankt".[104]) „Der weise und kluge Mann wird sein Denken durch die Tugend erheben, die durch keine Unruhe und kein widriges Geschick gebrochen oder gebeugt wird." [105]) Die Tugend ist das einzige Gut, das Gewißheit gibt, immer sich gleich zu bleiben, stetig zu sein, wenn auch alles andere sich ändert. Die Gewißheit der Unverlierbarkeit der Tugend treibt den Menschen an, sich dieses Gut zu erringen, läßt ihn streben, läßt ihn nur dieses eine sehen und nach unendlichen Mühen endlich erreichen.

Im Besitze der Tugend fällt alle Unruhe ab; ja, das Streben schon gibt die so sehr ersehnte Ruhe (tranquillité) und Zufriedenheit (contentement); aber „in Zweifel und Furcht leben wir durch unsere Laster".[106])

Der Tugendhafte ist frei von allen Zweifeln, er steht über den zufälligen Erscheinungen des Lebens; in sich ruhend ist er sich selbst Besitz; abgerundet, sich selbst das Gleichgewicht gebend, wenn es von draußen ihm gestört zu werden droht. Losgelöst von der Umgebung, ein Ich unter Ichs, ist der „Tugendhafte" ohne Furcht vor dem Urteil der Welt, vor dem Geschick der Ereignisse: „Weder Ränke noch Härte bedrücken ihn . . . das Gewissen allein beurteilt seine Taten." [107]) Die Tugend ist Helferin bei Schicksalsschlägen; sie macht uns das Geschick untertan: „Denn sie weiß das Schicksal zu meistern und zum Trost die Geduld zu verleihen." [108])

Zufriedenheit und Ruhe des Gemütes sind die größten Reichtümer. Ein reicher Mann [109]) unternimmt eine große Pilgerfahrt, um zu dem unsterblichen Reiche zu kommen, das auch kein anderes ist, als das Reich der „Zufriedenheit". Die „Teilnehmer" des Zwiegesprächs „Die Reise des Reichen" (1543) sind der Reiche selbst, die Klugheit, die sinnliche Liebe, die Nächstenliebe, die Zufriedenheit.[110]) Hier sind die wesentlichen Elemente der stoischen Weltbeherrschung beisammen. Das Wissen, die Vermittlerin der Tugend, Begierde und Lust als Vertreter der Affekte, mit denen die Tugend in stetem Kampfe ist, Zufriedenheit, das Ziel der irdischen Wanderung. Von der

---

[104]) Cantique de paix presenté a l'admiral d'Angleterre a sa venue a fontaine Bleau, im Temple de Chasteté.

[105]) L'homme prudent, nach Beroalde, in L'Histoire de Titus et Gisippus.

[106]) Philosophe parfaict, v. 37.

[107]) ibd. v. 103—107.

[108]) ibd. v. 313—314. Siehe auch: Exaltation de vraye & parfaicte Noblesse, in: Histoire de Titus et Gisippus.

[109]) Le Voyage de L'homme riche, 1543.

[110]) Prudence, Cupido, Charité, Contentement.

Nächstenliebe wird später noch zu sprechen sein. Habert führt den Pilger in einem Zehnsilbner an seinen Freund J. le Marreulx ein. Der Pilger sucht die Zufriedenheit, um zum himmlischen Reich zu gelangen; die Begierde versucht vergeblich, ihn davon abzuhalten, denn die Tugend bewahrt ihn. Im Laufe der Erzählung kommen auch noch andere stoische Ideale zur Darstellung; aber allen voran steht die „Zufriedenheit". Der „reiche Mann" wendet sich zu Beginn an den Leser und lobt die „Zufriedenheit". Und er beschließt seine Reise mit der Betrachtung, daß derjenige wahrhaft reich sei, der zufrieden ist. „Diesen Reichtum zu besitzen bedeutet mehr als hoher Adel." [111]) Zuerst kommt er auf seiner Wanderung an einen Turm auf einem hohen Felsen. Die Klugheit wohnt dort mit ihren Hofdamen Gerechtigkeit, Mäßigung, Kraft. Die Klugheit gibt dem Ankommenden Unterweisungen, lobt ihn, daß er Haus und reiche Erbschaft verlassen hat, um einen sicheren Reichtum zu gewinnen. Aber nur wenige sind bestimmt, glücklich zu werden: Cupido läßt die Menschen fallen. Doch wird es ihm gelingen, wenn er die Freuden der Welt vergißt „und nicht unendliche Mühe und langwährende Arbeit scheut". „Zufriedenheit" verschwindet. Vergebens sucht er sie in allen Ständen, in allen Berufen, bei Edlen, Fürsten, im Heer, in den Vorstädten, in königlichen Palästen, unter Kaufleuten, Wächtern, Bischöfen, Prälaten, Mönchen — er kann sie nicht finden. „Zufriedenheit ist nicht in dieser Welt." Es folgen Auslassungen über Gott, Evangelium und die Nächstenliebe, bis der Reiche nach langen Nachforschungen und Mühen die „Zufriedenheit endlich in der Wüste unter den Tieren findet". Sie klagt, daß sie von den Menschen verlassen sei, die doch die Vernunft hätten, um das Rechte einzusehen, während die unvernünftigen Tiere ihr folgten. Völlerei und sinnliche Liebe herrsche unter den Menschen, sie hätten sich von Pallas abgewandt. Dann fährt sie fort: wenn sein Wissen oder seine Gelehrsamkeit groß genug seien, um der Natur Genüge zu tun, solle er nicht aus Neugier oder Ruhmsucht mehr wissen wollen. Noch einmal warnt sie den Pilger vor der bösen Lust: „Denn mit mir wird deine glückliche Jugend froh und lustvoll, deine Belustigungen und deine Entschlüsse heiter sein. Wenn deine Taten und Worte nie schamlos sind, wirst du Ruhe und Frieden erlangen und in deinem Herzen das Glück hegen."

Keineswegs soll jede Lust und Freude unterdrückt werden. Habert weiß mit der Stoa, daß „neben den vernünftigen Trieben auch unvernünftige und maßlose oder Affekte in uns

[111]) Le voyage de l'homme riche.

sind".[112]) Doch die Triebe an sich sind nicht verwerflich. Nur dann sind sie sündhaft, wenn sie dem Menschen schädlich werden. Sonst helfen sie ihm. Sie müssen von dem Willen beherrscht werden, vom Verstande, von der Tugend. Das Maßvolle ist immer das Gute und Tugendhafte. Deshalb ist der Geiz „Liebe ohne Maß und Ordnung".[113]) Habert hat „die besondere Pflicht des vollkommenen Philosophen" bestimmt; er hat die Bedingungen gezeigt, die ein Mensch erfüllen muß, um wirklich tugendhaft zu sein. „Ebenso muß man seine Wünsche zurückdrängen und unterwerfen und mit Klugheit und Kraft, Mäßigung und Gerechtigkeit begabt sein, um als wahrer Philosoph zu erscheinen."[114]) Jedes Uebermaß, nach welcher Seite es auch sei, meidet Habert. „Zu große und überflüssige Ehren" sind vom Uebel.[115]) Den Armen gibt er nicht sein ganzes Vermögen, sondern nur die Hälfte (Worte des „vollkommenen Philosophen" bei Eintritt in den Tugendtempel.[116]) Im „Garten der Glückseligkeit" übersetzt er die Worte des Henricus Cornelius Agrippa über Pythagoras, „daß der menschliche Geist in allem Vernunft, Ordnung und Maß besitzen soll".[117]) Die „Amours conjugales" sprechen noch einmal aus: „schön ist die Nüchternheit, die keusch in der Brust herrscht. Trunkenheit ist die Begleiterin der Unkeuschheit und nährt das Verbrechen".[118]) Der Schmerz soll verborgen werden, „damit nicht anderen Gelegenheit zur Schadenfreude gegeben werde".[119]) Meisterung der Affekte bringt der „vollkommene Philosoph" am Tore des „Tugendtempels" als gute Tat vor, die ihm das Paradies eröffnen soll: „Im Unglück war ich tapfer, im Glück war ich maßvoll".[120]) Haberts Leben entspricht seiner Lehre. Nicht umsonst hat er die „Reden des sentenzen-

---

[112]) Eduard Zeller, S. 266.

[113]) Philosophe parfaict, v. 159.

[114]) ibd. v. 413—416.

[115]) Les deux paraphrases chrestiennes, f. 9. (nach Sturel von 1549.) Siehe auch: „Die moralischen Epigramme" in den „Amours conjugales" Ueberfluß zu meiden: In allem muß man bescheiden / In Essen und Trinken das Uebermaß meiden / Schweigen und Reden, alles sei durch uns / Mäßig getan auf dieser niederen Erde / Denn das Uebermaß schadet, (jeder muß es glauben) / Und gibt der Seele ein bitteres Mißvergnügen.

[116]) Temple de vertu, v. 181/182.

[117]) Jardin de foelicité, 1541.

[118]) Louange de sobrieté, in Amours conjugales.

[119]) Philosophe parfaict, S. 423—426. S'il luy survient infortune ou malheur / Dedans son cueur il cache la douleur / Si qu'il ne soit cause à ses ennemys, / Que pour son mal en volupté soient mis.

[120]) Temple de vertu, v. 185/186.

liebenden Dichters Horaz" (1549; 1551) übersetzt,[121]) hat er Cicero gelesen. Reichtümer wollte er nicht. Sein Wunsch war ein kleines Häuschen auf dem Lande, weit ab vom Getriebe der Stadt, den täglichen Kämpfen, der Unordnung und dem Haß der Menschen.[122]) Wie Horaz liebt er Einfachheit und Anspruchslosigkeit. Sein ganzes Leben lang hat er ohne Bitterkeit um eine gesicherte Stellung gerungen; die Not drückte ihn.[123]) Aber Ruhe und bescheidenen Wohlstand hat er nötig, wenn er die Muse pflegen will; „denn (wie Ovid sagt) wen Schmerz und Kummer drücken, dem ist die Muse nicht hold, wohl aber dem, der ruhigen, heiteren Geistes ist".[124])

Habert meidet die Extreme. Hier zeigt sich die schönste Frucht des stoischen Einflusses. Dreifach angetrieben durch die Weltverneinung der Stoa, des Platonismus und der Reform (wovon später noch zu reden sein wird), irdische Güter, Welt, Glück, Freude, Leben zu verachten, ist er doch Wirklichkeitsmensch genug, das Gute zu bejahen, wo er es findet. Körper und Geist sind eine Einheit, er kann und will sie nicht trennen. Habert ist nicht Eklektiker, sondern im tiefsten Grunde synthetisch. Wenn er auch den platonisierenden und petrarcisierenden Strömungen nicht ausweichen kann und mag, so kann er andrerseits, vermöge seiner Natur, seiner ausgleichenden Veranlagung gemäß, sich ihnen nicht restlos hingeben. Die Mitte findet er nicht, sucht sie nicht zwischen zwei Gegensätzen, sondern er hat sie in sich. Und das wirkt am stärksten auf ihn, was schon in ihm angelegt ist. Die Grundrichtung des Stoizismus kommt seiner Natur entgegen: Maßhalten, frei bleiben von Affekten, die immer Extreme sind. In der Schätzung von Körper und Geist sucht er das Gleichgewicht herzustellen. Die Gefahr war groß, zu Gunsten einer Höchstwertung des Geistes den Körper zu vernachlässigen. Die eigene Geisteshaltung, die eigene innere Richtung bewahren ihn vor Einseitigkeit. Die schönheitstrunkene Renaissance, das Leben am Hofe, die körperliche Ertüchtigung

---

[121]) Dazu: Les oeuvres de Q. Horace Flacce . . . 1583.

[122]) Leykauff ist gegenteiliger Meinung. (S. 18.) Siehe dagegen auch: Théret, S. 21: François Habert aimait beaucoup la campagne, les arbres, les oiseaux, surtout les jardins. Sa première poésie est pour chanter cette belle nature dont il semble plus privé depuis qu'il habite la grande ville de Toulouse. . .; siehe auch Théret s Bemerkung zur Eglogue Haberts „auf den Tod des Erasmus", S. 35.

[123]) Epistre à Monseigneur le Daulphin, im Temple de Chasteté: J'ay tousiours heu cause de grand douleur / Ne voyant bien ne saison oppertune / Pour bien serrer la bride a ma fortune / Qui me pressoit, & presse encore si fort.

[124]) Epistre à Monseigneur le Daulphin, im Temple de Chasteté.

des Adels in Sport und Spiel,[125]) weisen ihm andrerseits den Weg. So kann sich eine Lebensanschauung bilden, die für Geistesbetätigung und Körperschulung Raum gibt und so alle Kräfte, die im Menschen liegen, zu üben gestattet. — So gerüstet ist es nicht möglich, daß er ganz dem Platonismus, beziehungsweise dem Neuplatonismus verfällt, viel weniger noch dem Petrarcismus, dem Größere als er ihren Tribut zahlen.

Habert und der Platonismus.

Der Stoizismus war, wie im vorhergehenden Abschnitte gezeigt wurde, für das 16. Jahrhundert hauptsächlich eine Morallehre. Der Platonismus ergänzt sie nach der metaphysischen Seite. Der Stoizismus ließ unbefriedigt, ja stieß die gläubigen Seelen durch seinen pantheistischen Materialismus ab. In der Moral widersprach er nicht den christlichen Forderungen, den transzendenten Wahrheiten des Christentums aber stand er entgegen. Auch war die Moral der Stoa durchaus individuell. Nur starke Persönlichkeiten konnten sie sich zu eigen machen, die sich und die Welt verstandesmäßig ergründeten und ihr Leben nach dem Erkannten streng ordnen konnten. Sie waren befriedigt, wenn sie ihrem eigenen moralischen Bewußtsein genügt hatten. Der weniger intellektuell eingestellten Masse ist eine solche Individualethik fremd. Sie weckt nicht die tiefen gläubigen Kräfte der Seele, läßt die Sehnsucht nach Fernen unbefriedigt, verkennt die Mächte des nach Verbindung mit dem Außen, nach Gott suchenden Herzens. Der unvollkommene, aber mit Ewigkeitswerten ausgestattete Kern des ewigen Seins im Menschen verlangt absolute Vollendung im Metaphysischen. Der Geist des Volkes ist irrational. Ihm ist nicht mit praktischen Methoden für eine Lebensführung geholfen. Wie stark deshalb auch der Einfluß der antiken Moralisten auf die gebildete Welt des 16. Jahrhunderts gewesen sein mag, er haftete doch nur an der Oberfläche. Ins tiefste Innere ist er nicht gedrungen. Der Stoa entnimmt auch H a b e r t allgemeine Regeln für sein Verhalten, mehr aber nicht. Ihre Kälte und starre Ruhe sind dem so wenig intellektualistischen H a b e r t fremd. Er ist zu schwach, um nur zu sich selbst „Ja" zu sagen. Eine wirkliche Renaissance des Stoizismus konnte erst bei vollzogener Selbstbesinnung, nach der Geburt neuer Ideen, nach dem blühenden und sprießenden Leben der Frührenaissance stattfinden, nachdem das Neue

[125]) E d o u a r d B o u r c i e z, Moeurs polies. (Kapitel I, La chevalerie monarchique.)

gesichtet und geordnet war, nachdem lebendiges Leben und heilige Freude am Werden einer nüchterneren Betrachtung Platz gemacht hatte. Für einen reinen Stoizismus der Justus Lipsius, du Vair und Charron und den Skeptizismus eines Montaigne war die Stunde noch nicht gekommen. Die Frühzeit der Renaissance ist frohgläubig, tiefsten Erkennens voll, gebunden in freudiger Scheu an ein Jenseits. Die platonische Lehre kommt am weitesten von allen antiken dem religiösen Bedürfnis des Menschen entgegen. Charles Huit stellt die bemerkenswerte Tatsache fest, daß sie gerade auf die Laien von tiefstem Einflusse war, „daß die Schriftsteller und Dichter, die Gelehrten und Kommentatoren viel mehr sich bemühten und beeilten, sie anzunehmen, als die Logiker und Philosophen".[126]) Plato gibt den Laien über die „Religion Gottes, die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele" Aufschluß.[127]) Sie suchen Uebereinstimmungen seiner Lehre mit den christlichen Dogmen und verschaffen ihr, die dem Humanismus wesentliche Züge geben wird, so leichten Eingang. Der Phädon des Plato ist wie kein anderes Werk gegeignet, hinzuführen zu den religiösen Fragen der Zeit und zu den Problemen, bei deren Lösung die Stoa versagt hatte. Le Roy, der nicht wie Ramée und Dolet nur die äußere Form verspürt, sondern sich mit den Gedanken Platos vertraut macht, übersetzt ihn und schreibt in seiner Widmung an Heinrich II., „daß er hauptsächlich deshalb die Uebersetzung für notwendig gehalten habe, um diese unglücklichen Epikurärer zu widerlegen . . . , welche die heiligen Schriften verachten, die göttliche Vorsehung leugnen und über Lohn und Strafe im Jenseits spotten".[128]) Dies schöne und tiefe Buch ist aber auch denen von großem Nutzen, die an die „göttliche, unsichtbare und unzerstörbare, unsterbliche" Seele glauben. In den „Einwendungen gegen Aristoteles"[129]) hatte Ramée noch tadelnd und mit großem Vorbehalt von Plato gesprochen. Nach und nach fällt diese Zurückhaltung und endet in einer scharfen Kritik an Aristoteles: „ . . keine Vorsehung — kein Wort über die göttliche Gerechtigkeit! — in den Augen des Aristoteles sind die Seelen sterblich, er beschränkt das Glück des Menschen auf das vergängliche Leben . . . . Das ist die Philosophie, die wir zur Grund-

[126]) Huit, Le Platonisme pendant la Renaissance, Annales de Philosophie chrétienne, Februar 1897. S. 543. 9. Artikel.

[127]) Aus Le Roy, Le Phédon de Platon traîtant de l'immortalité de l'âme, 1553.

[128]) Le Roy, Phédon.

[129]) Ramus, Animadversiones Aristotelicae, 1543.

lage unserer Religion machen."[130]) Ganz anders Plato: „Er hat Gott besser erkannt, und seine Theologie steht weit über der des Aristoteles durch ihre Weite, ihre Wahrheit, ihren praktischen Wert und ihre Schönheit".[131])

Von der Zeit der Kirchenväter bis zu Beginn der Scholastik blieben die Gedanken Platos in der christlichen Philosophie herrschend. Und auch dann lebten sie, von der aristotelischen Philosophie beiseite gedrängt, noch weiter und konnten leicht wieder zu größerer Macht gelangen. Das geschieht im christlichen Humanismus. Die reine Gotteslehre Platos zieht die Humanisten an. In Zeiten religiöser Nöte müssen das Feuer seiner Gedanken, der Schwung seines Glaubensverlangens ihn mehr zum Führer geschaffen erscheinen lassen als den nüchternen und mehr systematischen Aristoteles. Der Dualismus von Gott und Welt, Leib und Seele, Idee und Wirklichkeit rechtfertigt ihr Sehnen, ihr religiöses Gefühl. Der Stoizismus hatte versucht, jeden Unterschied und jede Spannung zu beseitigen durch ein Gleichsetzen beider Welten. Plato dagegen bringt Gott und die Kreatur in einen Gegensatz, reißt beide weit auseinander, dem Menschen Schmerz, Nichtigkeit und Unvollkommenheit lassend. Er macht ihn ganz klein vor der Majestät der jenseitigen Allgewalt; er gibt ihm das Bewußtsein der Unzulänglichkeit, — aber damit auch das Verlangen, die Vollkommenheit zu suchen. Durch ihn erfährt das abendländische Sehnsuchtsgefühl seine philosophische Deutung. Das 15. Jahrhundert des Totentanzes kannte auch die Bedürftigkeit, die Hilflosigkeit der Kreatur. François Villon hat sie dichterisch gestaltet. Aber Plato gibt dem Humanisten mehr als bloße Verneinung; er weist den Weg zur Harmonie, zur Einheit. Er zeigt ihnen das, was über sie selbst hinausweist: die Seele, den Geist des Menschen, diese göttliche Kraft, die in sie hineingelegt ist vom Schöpfer, daß sie ihn in ihr erkennen. Zu der Demut und Ohnmacht kommt der Stolz der erhabenen Größe der eigenen Göttlichkeit. Das Leben wird nicht ganz ins Transzendente gehoben. Trotz allem behält das Sein Diesseitswert durch das Göttliche im Geschöpf. Es macht gottähnlich, zum Abbild dessen, der es geschaffen. In einem moralischen Kommentar zu der Uebersetzung der „Orakel des Zoroasters" sagt Habert, „daß der Mensch von Natur aus ein

---

[130]) Ramus, Collectaneae, praefationes, epistolae, orationes. Paris (1551), 1599 — Pro philosophica Parisiensis Academiae disciplina, Oratio, S. 275—76.

[131]) P. Trontheim, Institutiones, Theodiceae secundum principia S. Thomae. Neuauflage 1895.

heiliges Kunstwerk ist, ein Abbild und Ebenbild Gottes, wenn sein Geist frei von Lastern ist".[132]) Die Seele des Menschen ist seine Würde, ist seine Größe. Sie nimmt ihm wieder das Gefühl der Ohnmacht; und „seine erhabenste Stunde ist die, in der er die Größe der Seele betrachtet, die Göttliches in sich enthält." [133]) Die Seele aber kennt ihren göttlichen Ursprung, sie weiß, daß sie ein Abbild ist jener höheren Idee, daß ihre wahre Heimat nicht in der gebrechlichen Hülle des Leibes ist, und „daß deshalb ihr bester Teil zum Himmel zurückstrebt, dort Wohnung suchend." [134]) Ovid und Paulus sind klassische Zeugen für diese Göttlichkeit und das Ziel der Seele. „Ovid sprach von einem Gott in uns, Paulus aber richtiger von einem ruhelos das Ewige suchenden Geist." [135]) So ist das Wiedererwachen des Platonismus in der Neuzeit zutiefst ein religiöser Vorgang. Der Humanist ist ein religiöser Mensch. Henri Bremond legt besonderen Wert auf diese Feststellung, daß Humanismus (nicht allein der christliche Humanismus) mehr ist als literarische, künstlerische oder wissenschaftliche Kultur.[136]) Imbart de la Tour hatte von ihm gesagt, daß er die neue Wissenschaft der Moral unterordne [137]) (s. oben über Stoizismus). Bremond geht weiter: Wissenschaft und Moral durchdringen sich und sind im Denken dieser Männer (Humanisten) eins; sie „trennen nicht einmal die Moral von der Religion, sie können sich nicht eine moralische Vollkommenheit vorstellen, die nicht zugleich religiös ist. Für sie ist die neue Wissenschaft heilig, sowohl in ihrem Gegenstand, als auch in ihren Methoden. Wer ihr nicht entgegenkommt mit mystischem Herzen und Geist, dem enthält sie ihre schönsten Geheimnisse vor." [138]) In Anlehnung an P. de Grandmaison beschreibt er „diesen eigentümlichen Geisteszustand natürlicher Mystik, der an sich nichts Wunderbares und Seltsames ist, diese natürliche Veranlagung, die gewisse Seelen befähigt, unmittelbar, durch eine Art plötzlichen Zwanges, das unter sinnlichen Erscheinungen verborgene Geistige, das Eine in der Vielfältigkeit, die Ordnung in der Unordnung, das Ewige im Vergänglichen,

---

[132]) Les divins oracles de Zoroastre, 1558, f. 11.

[133]) Zoroastre, f. 10.

[134]) Déploration de feu M. Anthoine du Bourg in Lesonge de Pantagruel, 1542.

[135]) Zoroastre, f. 12.

[136]) Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux, 1916. I. S. 516 ff.

[137]) Imbart de la Tour, II. S. 380.

[138]) Bremond, I., S. 517.

das Göttliche im Geschaffenen liebend zu umfassen." [139]) Diese mystische Seelenhaltung findet Bremond im Humanismus aufs stärkste ausgeprägt. Wenn natürlich auch ihre Philologie und ihre Philosophie den eigenen Regeln dieser Disziplinen, der Textkritik und der üblichen Beweisführung sich unterwarfen, so hätte normalerweise ihr Geist doch nach einer unmittelbaren Begegnung mit dem betrachteten Gegenstand gestrebt. „Selbst bei ihrer kleinlichsten Arbeit reißt sie eine unfaßbare Kraft über jenes zu enge Feld, das unsere Methoden erreichen können, hinaus. Kein wirklicher Humanist, der nicht in irgendeiner Art ein Erleuchteter ist." [140])

Es gibt für sie nichts, was nicht irgendwie mit dem Ewigen in Zusammenhang stünde, was nicht einen Abglanz von ihm, nicht einen göttlichen Strahl enthielte. Durch die sichtbaren Dinge hindurch erkennt man die kostbare Seele. Die Erscheinung der Gestirne ist nur das Kleid ihres Wesens: wer Ohren hat zu hören, vernimmt die Stimme des Herrn. „Wenn wir mit Kraft und mit Glauben das leuchtende Feuer betrachten, das durch die Welt zittert, vernehmen wir die Stimme dieses übernatürlichen Feuers, das nichts anderes ist als der Name des Ewigen." [141]) Pic de la Mirandola sieht in dem Dichter den Priester, der ewige Wahrheiten bewahrt und weitergibt. Er ist der Prophet, der Abgesandte von Gott, vom Himmel den Menschen zum Heile geschickt. Mirandola erträumte eine Darstellung der „Poetischen Theologie", „worin er zeigen wollte, daß die weltlichen Dichter nichts anderes sind als gelehrte Theologen". [142]) Marsilio Ficino schreibt eine Laientheologie der platonischen Philosophie. Von ihm sagt Monnier: „Er machte den Glauben zur Wissenschaft und den Humanismus fromm; die Antike religiös und die Religion philosophisch. Er beweist die Bibel durch die Autorität der Alten und heiligt die Alten durch die Heilige Schrift. Aus dem Platonismus, mit dem er beginnt, macht er eine Theologie und aus Jesus, bei dem er endet, einen Platoniker". [143]) Seine Hauptwerke „Ueber die christliche Religion" und die „Platonische Theologie" schließen diese beiden Gedanken ein. Das letztere

[139]) zit. Bremond, I., S. 517/18. Grandmaison, La religion personelle, Etudes (6. Mai 1913).

[140]) ibd. S. 519.

[141]) Zoroastre, f. 11.

[142]) Philippe Monnier, Le Quattrocento, 2. Bd. Lausanne 1901, S. 125.

[143]) ibd. S. 106.

ist denn auch im weiteren Sinne ein theologischer Kommentar der Lehre Platos.[144])

Nicht nur Platos. Die neue platonische Akademie ist ausgesprochen synthetisch. Ficinos Aufgabe war gewesen, Plato und Christus zu vereinigen, in dem griechischen Philosophen einen Apostel und Vorläufer Christi zu zeigen: „Unser Plato ist ein Moses, der die antike Sprache spricht".[145]) Mirandola setzt sein Werk fort und versucht zunächst, Plato und Aristoteles in Einklang zu bringen. Darüber hinaus alle Philosophen. Denn in allen hat sich Gott geoffenbart: In Moses und Johannes, in Plato und der Weisheit des Pythagoras, in Parmenides, in Zoroaster und der Kabbale. Ein einziges großes System soll geschaffen werden. In dem Universalgeist sammeln sich die kleinen Teile zur umfassenden Einheit der christlichen Religion. Aber auch Habert stellt mit größter Selbstverständlichkeit in seinen „Göttlichen Orakeln des Zoroaster" Ovid und Jakobus, Zoroaster und Paulus nebeneinander (siehe Randbemerkungen dort).

Die den Humanisten überkommene Lehre ist dabei schon in hohem Grade eine Verbindung verschiedenster Elemente. Den wahren Plato kennen sie nicht. Sie machen keinen Unterschied zwischen Platonismus und Neuplatonismus. „Noch mehr, man fand in letzterem die eigentliche Ausgestaltung, ja, die Blüte des alten Platonismus."[146]) Plotin fußt auf Plato, unterstand aber noch mehr als dieser verschiedensten Einflüssen morgen- und abendländischer Philosophie: der indischen Spekulation, dem Pythagoräismus, der Stoa. So übernimmt die Renaissance mit dem Neuplatonismus Geheimwissenschaft, Alchimie und Astrologie. Armand Pérémé glaubt, Habert aus diesen Neigungen einen Vorwurf machen zu müssen; er schätzt sonst den Dichter seiner eigenen Vaterstadt, welcher „der Prophet in seinem Lande gewesen war"[147]), sehr wegen seiner sonst im allgemeinen sittenreinen Dichtung. Er kann ihm aber nicht die Schwäche verzeihen, daß er an den Stein der Weisen glaubte, mehrere Werke übersetzte „über dieses Gebiet, unter anderen die Goldmacherkunst des Jean Augurelle de Rimini, die „Göttlichen Orakel des

[144]) Philippe Monnier, S. 109.

[145]) Ficino, Opp. (Basel 1576) I, S. 866: De christ. rel. c. 26. 35.

[146]) Rocholt, Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1892. Bd. 13. S. 47—106.

[147]) Armand Pérémé, Recherches historiques et archéologiques sur la ville d'Issoudun. 1847. S. 348.

Zoroaster" und so weiter (S. 349);[148]) und daß Habert „mit dem berühmten Cornelius Agrippa, einem Astrologen und Alchimisten, den die Könige und Fürsten um Rat fragten", in freundschaftlicher Verbindung stand[149]). Doch muß er zugeben, daß der Dichter hier „einem Zuge seiner Zeit folgte". Der Literarhistoriker des Berry bestätigt, daß vor allem Katharina von Medici und der ganze Hof eine ausgesprochene Vorliebe für die „Wahrsager und Astrologen" hatten. Diese „Manie" führte die Humanisten nicht vom Glauben ab. Für Habert war Zoroaster der vor dem Erlöser geborene Christ.

Wie in Italien Marsilio Ficino, so wird für Frankreich Margarete von Navarra das Kraftzentrum des neubelebten Platonismus, besser gesagt, der neuplatonischen Bewegung. Aber länger als 60 Jahre dauert es, bis die Zeit auch in Frankreich reif ist, Aristoteles durch Plato zu ersetzen. Abel Lefranc[150]) setzt das Jahr 1540 an für das Eindringen platonischer Ideen in weitere Kreise. Von da ab werden sie Angelegenheit weitester Schichten, besonders der Dichter. Bis dahin sind sie auf einen kleinen Kreis beschränkt geblieben. Schon im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts bricht eine immer deutlicher werdende Teilnahme für Plato durch. Vor dem Auftreten Margaretens lagen sämtliche Werke Platos[151]) und eine reichhaltige Literatur über ihn, Kommentare, philosophische Abhandlungen der Neuplatoniker,

[148]) 1542: La manière de trouver la Pierre Philosophale, autrement ques les anciens Philosophes; avec le Credo de l'Eglise Catholique: ensemble cinq Ballades Evangéliques. zit. bei Du Verdier; nach hier in Niceron, Deschamps und Brunet, Thérét (nicht aufgefunden). 1549: Les trois livres de la Chrysopée, c'est à dire L'art de faire l'Or . . . Neudruck 1550. 1626 (mit anderen). 1556: Les divins oracles de Zoroastre, Neudruck 1558.

[149]) Auguste Théret, S. 98.

[150]) Grands écrivains de la Renaissance, 1914. S. 64.

[151]) Der Pariser Humanist Germain de Ganay zeigt auffallende Sympathie; R. Gaguin verfolgt Bessarions Bemühen um die Verteidigung Platos; der Lyoner Arzt Symphorien Champier läßt schon 1500 seine Grundsätze der platonischen Disziplinen in Paris erscheinen (Peri Archon, de principiis disciplinarum platonicarum), 1507 oder 1508 die sechs Bücher der platonischen Philosophie (Platonicae philosophiae libri sex). Champier versucht ebenso wie die Italiener eine Synthese von Christentum und Plato. Er mischt Platonisches mit orphischen und alexandrinischen Träumereien: „Erfindung und Ursprung der orphischen und platonischen Theologie". (De theologiae orphicae et platonicae inventione atque origine.) 1489 legt man in Paris und Rom „Das dreifache Leben" (De triplici vita) Ficinos auf; 1494 seine Uebersetzung des Hermes

Ficino usw. vor. Trotzdem kann man noch nicht von einer eigentlichen Platorenaissance sprechen; die Teilnahme kommt nur von einem engen Kreise, dem, den Lefranc den philosophischen nennt. Zwischen 1530 und 1540 ist sie trotz der immer mehr anschwellenden Platoliteratur noch sehr gering. Die berufenen Vertreter der Antike, die lecteurs der 1530 gegründeten Vereinigung der „Lecteurs Royaux", Danès und Toussaint für das Griechische und der erste Lehrer für griechische und lateinische Philosophie Vicomercato (ernannt 1542) verteidigen das aristotelische System. Lefèvre d'Etaples war Ende des 15. Jahrhunderts mit Gelehrten der florentinischen Akademie zusammen gekommen, ist aber im tiefsten doch Aristoteliker geblieben, obwohl eigene Neigung und Bedürfnis ihn zu Plato weisen.[152]) Mit ihnen begnügen sich „die französischen Philologen der Zeit . . ., Plato als Gelehrte zu studieren, ohne zu versuchen, die Elemente einer Erneuerung des philosophischen Denkens aus ihm zu schöpfen".[153]) In den 40 er Jahren herrscht allgemeine Begeisterung für Plato. Aber 1551 noch klagt Le Roy in seiner französischen Timäusübersetzung: „Es ist sehr zu fürchten, daß das Werk wegen seiner Neuheit viele Neider und Lästerer finden wird". In der Tat ist man ebensoweit wie früher entfernt davon, Plato philosophisch-kritisch zu würdigen. Charles Huit schließt seine Untersuchungen über die Geschichte des

---

Trismegistus; 1510 seine Abhandlung über „Die christliche Religion" (de religione Christiana); 1511 veröffentlicht Jean Petit die „Colchester Streitfragen" (Disputationes Camaldulensis) des Candini, einen Dialog von höchst spiritualistischer Fassung. 1518 die vollständige Uebertragung Platos durch Ficino. 1522 schon legt der gelehrte Drucker Josse Bade diesen Band von neuem auf, diese „véritable somme du Platonisme". (Lefranc, S. 74). Das Vorwort 1533 enthält die bedeutsamen Worte: „Plato, den alle als den Gott der Philosophen preisen". Weil aber diese Werke in Latein abgefaßt sind, und weil vor allem die unhandliche Ausgabe Ficinos für die meisten fast unerschwinglich ist, haben sie nicht den Erfolg, den man hätte erwarten können. Von 1520 ab erscheinen einzelne Dialoge Platos: „Der Timäus" (über die Natur der Welt und der Menschen), durch den das ganze Mittelalter mit Plato in geistiger Verbindung blieb; der „Phädon" (Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele); 1527 der „Kratylos" in griechischer Sprache, ebenso der Timäus, 1537; der „Staat", 1548; Briefe, 1548; Hippark, 1549. Schon 1519 erscheint die lateinische Ausgabe des „Charmides" durch Politien, 1538 die der „Gesetze"; 1538 die Abhandlung des Alcinoos „Ueber die Lehre Platos" und der Kommentar des Proklus über den Timäus.

[152]) Diese Ansicht halten Lefranc (S. 72), mit ihm Huit (Annales, Juli 1897, Nr. 4. S. 429) und Renaudet (Revue d'Histoire moderne et contemporaine, Juni-Juli 1909, S. 267, gegen Imbart de la Tour (Origines, II, S. 389 ff.) aufrecht.

[153]) Charles Huit, Annales, Juli 1897. Nr. 4. S. 430.

Platonismus im 16. Jahrhundert Frankreichs mit der Bemerkung, daß die Renaissance des Platonismus so wenig wie anderswo fähig war, die Freude an tiefen, metaphysischen Fragen zu wecken. Von der philosophischen Seite aus haben sich höchstens Dolet, Ramée und Louis Le Roy genähert, aber auch sie sind nur verdächtige Zeugen für diese philosophische Richtung des Wiedererwachens platonischer Gedanken. Große Philosophen hat das 16. Jahrhundert nicht hervorgebracht. Wie bei allen Fragen des Lebens und Denkens steht auch dem Platonismus gegenüber das Psychologisch-Religiöse im Vordergrund. Das allein erklärt das starke Neuaufleben der antiken Philosophie. Dementsprechend werden besonders entscheidend und durchgreifend das Verhältnis von Gott und Mensch und die Liebe durch die platonische Philosophie und ihre mystische Weiterführung im Neuplatonismus und die orientalische Mystik beeinflußt.

Die neue Mystik bringt Gott und den Menschen in ein neues Verhältnis zueinander. Der Gläubige, der sich Gott weihen will, braucht nicht mehr fremde Vermittler. Wie die Seele ist, gibt er sie hin, versenkt sie in seinen Schöpfer, verloren in ihm. Gott und die Seele betrachten einander unmittelbar: und das Geschöpf erkennt seine Nichtigkeit und Erbärmlichkeit. Plato und Plotin zeigen, daß das Diesseits, der Leib und seine Gelüste, die Seele abziehen von ihrer Vereinigung mit Gott, dem Urquell ihrer Kraft und Schönheit. Die Anhänger der Reform verneinen die Kirche, das Priestertum und bejahen das Gott-Menschverhältnis in Demut und Stolz. Lefèvre d'Etaples, der Bischof Briçonnet von Meaux, Margarete von Navarra sind mystische Seelen. Sie verbinden sich, nur durch das Wort der Bibel geleitet, mit ihrem Ursprung in tiefer Scheu. Jede Mystik ist eigenpersönlich, unsozial, sie steht nicht in der Gemeinschaft. Kirche, Leib kennt sie nicht. Ein Corpus Christi Mysticum ist ihr fremd. Die Reform mit ihren mystischen Tendenzen ist die Schrittmacherin des Platonismus und nicht, wie Lefranc meint, ihr ein Hindernis [154]), da sie die besten Kräfte für sich in Anspruch genommen und erst später die feiner Empfindenden durch ihren strengen Dogmatismus abgestoßen und dem Platonismus, dem „weitherzigeren credo, dem lächelnderen Ideal", zugetrieben habe. Mit der Behauptung eines unbefriedigten Beiseitetretens ist eine geistesgeschichtliche Erscheinung wie die Renaissance

[154]) Lefranc, S. 78. S. 188. Huit schließt sich ihm an, 1897, Juli, S. 430. Anmerkung 2.

des Platonismus nicht erklärt.[155]) Ihre Wurzeln gründen in tieferen Schichten, in dem Denken und der Haltung der Menschen einer fortgeschrittenen Zeit. Die Struktur der Geistigkeit hat sich geändert, wie Rationalismus und Stoizismus es zeigten. Das religiöse Leben will sich ebenso individuell gestalten, wie intellektuelles Denken und sittliches Verhalten. Lefranc selbst weist auf diese Gründe hin, die doch Reform und Mystik, Protestantismus und Platonismus einen.[156]) Die Möglichkeiten des individuellen Auslebens dieser Lehre, des individuellen Erlebens religiöser Kräfte führte eine Margarete zu Reform und zu Plato. Der Platonismus ist kein Ersatz für entgangene Geistesfreuden in einer neuen Religionsübung, sondern beide sind Religion, beide fördern in gleicher Weise das religiöse Innenleben der nach metaphysischen Wahrheiten sich sehnenden Seele; und beide geben auch dieselben Wege an, das Ziel zu erreichen in dem größtmöglichen Dualismus von Diesseits und Jenseits; die Erde, ihre Werte und Aufgaben gering zu schätzen, Geist und Leib auseinander zu reißen und nur noch dem Geiste zu leben.

Alle haben diese Forderung verstanden. Wenn Habert von dem Kreise um Margarete angeregt ist, so ist er sicher einer, der in der ersten Reihe der neuen ideellen, jenseitsgerichteten Lebensauffassung steht. Gleich in seinen ersten Werken heben sich platonische Gedanken klar ab. Die „Fortsetzung des Freudlosen" (mit dem Privileg von 1541, bezw. dem seinem Vetter Jehan Guilloteau am 12. April 1540 gewährten) zeigt noch keinerlei Spuren, obwohl der Inhalt „Das Urteil des Paris über die drei Göttinnen Juno, Pallas und Venus" dem Dichter gute Gelegenheit dazu gab. Der Gehalt der Episteln, Rondeaux, Balladen und das zweite Buch der „Phantastischen Visionen" sind charakterisiert durch Haberts eigene Randbemerkungen: „die Kleidung der Königin Geld, Beschreibung des Kabinetts des Geizes, die Kleidung der Ver-

---

[155]) Ein Jahr später (1897—98) erkennt Lefranc, daß vor allem der Mystiker Nikolaus von Cues Margarete und ihren Kreis in Meaux zum Platonismus führte. S. 146 ff. — Siehe aber auch eine ähnliche Auffassung über die Hinneigung Margaretens zum Mystizismus bei Ferdinand Buisson, Sebastien Castellion, Sa vie et son oeuvre (1515—1563). Paris, 1892. Bd. II, S. 86 und Fritz Neubert, Antikes Geistesgut in der französischen Literatur seit der Renaissance, im Jahrbuch für Philologie, 1925, S. 305.

[156]) „Eine unbekannte Welt öffnete sich den Augen der geblendeten Schriftsteller. Sie sahen, daß es der menschlichen Vernunft gegeben war, durch eigene Kraft zur Anschauung der ewigen Dinge sich zu erheben." Lefranc, S. 64.

schwendungssucht" und derartiges mehr.[157]) Dagegen trägt „die Jugend des Freudlosen" (1541; Privileg von 1541) schon deutlich erkennbare Spuren der neuerwachenden Schätzung der Geistigkeit.[158]) In der „Fortsetzung" [159]) überreicht Paris der Venus den Apfel; in der „Ersten Ballade der Jugend über das Urteil der Juno, Pallas und Venus" ist die „gelehrte Pallas" [160]) Siegerin. In der nächsten Ballade über die „Geburt Jesu Christi" [161]) wird gewarnt, die Güter dieser Erde zu sehr zu lieben; denn: irdische Ehren beunruhigen, und irdisches Gut läßt das ewige verlieren".[162]) Ein Rondeaux schildert die Liebe zweier Menschen. Sie stillen ihre glühende Leidenschaft. Die Freude ist kurz, die Trennung notwendig. Die Geliebte ersticht sich, dann nimmt auch er sich das Leben. Der Dichter bemerkt nichts dazu, sondern fordert nur auf, die Geschichte zu betrachten.[163]) — Ein Epistre sagt Haberts Meinung. Ein junges Mädchen preist in einem Briefe den Dichter, sie will sich aber von ihm trennen, weil er ihr Herz entzündet hat. Er antwortet ihr und versichert sie seiner reinen Gegenliebe, „die eine erlaubte und befohlene Liebe ist".[164]) Nicht eine flüchtige, denn „dieses Gut, das geistig ist, schätze ich mehr als das vergängliche".[165])

Selbst der Name Plato fällt in dem Preisgedicht an seinen Meister Clément Marot, den Fürsten der französischen Dichter, der Plato gleich die anderen überragt. „Du gleichst Plato an Wissen; Honigbienen geben dir wie Plato Ueberfluß".[166])

Das Schlagwort von der „vollkommenen Liebe" (parfaite amour), von Margarete geprägt, ist noch nicht gebraucht; das kennt Habert erst 1545 („Neue Venus"). Es ist nicht

---

157) f. 85; f. 87.

158) Da aber diese „Jugend" modernere Gedanken vertritt als die ihr notwendigerweise zeitlich nachfolgende „Fortsetzung der Jugend", so werden wohl beide frühe Jugenddichtungen sein, die aber erst 1541 herausgegeben wurden. Die erstere ist bearbeitet und vermehrt. Die Bezeichnung des Dichters als escolier, estudiant à Tholose bleibt also doch als zur Hälfte zu Recht bestehen. Franchet läßt die Frage offen (Notice, XXXVII), ob es sich um eine Jugenddichtung oder um die fingierte eines schon reifen Alters handelt.

159) f. 62.

160) f. 62.

161) f. 63.

162) f. 63.

163) f. 52.

164) f. 34.

165) f. 35.

166) f. 50. 2. Strophe.

unbedingt notwendig, daß er Platonisches vom Kreise um Margarete einfach übernommen hat, wenn er natürlich auch von dort angeregt sein mag. — — Die Gedanken der „Ansprache des Freudlosen an den Epikuräerhaufen" im „Garten der Glückseligkeit" (1541) werden im selben Jahre noch weiter durchgeführt in der Sammlung des „Kampfes zwischen Cupido und dem Tode". Was dort vereinzelt erst, wenn auch schon stark sich meldet, klärt sich hier und wird ganz deutlich. Dort betont Habert gegenüber den Epikuräern die Sterblichkeit des Leibes und seinen Verfall und mahnt, unvergänglichere Güter zu suchen als Essen und Trinken und flüchtige Freuden, „weil der Körper ein Nichts ist, den man ins Grab legt, der dem Verfall unterworfen ist".[167]) Seine Abwehrstellung ist zuerst nur eine Bekämpfung, eine bloße Warnung vor dem Materiellen, dann wird sie geistiger, reiner, abgeklärter, positiv, ganz das Geistige bejahend. Das Leben wird nur noch als Uebergang betrachtet, als Vorbereitung. Es handelt sich nicht mehr um Ablehnung von Essen und Trinken und sinnlichen Genüssen, sondern um das Ringen um eine reine Geistigkeit. Der Leib wird nicht mehr bekämpft, sondern schlechthin verneint. Der Dichter ist schon ganz auf die positive Seite eines aufbauenden neuen Lebens getreten mit Gedanken, die langsam gewachsen sind. „Gewiß, der Körper ist weniger als nichts. Nichts gilt mir mehr irdisches Vergnügen; ich fühle und sehe, daß ich in den Bedrängnissen der Erde an die himmlischen Freuden denken muß", sagt Habert im „Kampf des Cupido mit dem Tode". Die beiden schlagen sich in erbitterter Feindschaft. Die Pferde und sie selbst sind schon verwundet; sie sind verurteilt, jeden Tag von neuem zum Zweikampf auszuziehen. In der Nacht gehen sie in den Tempel des Bacchus, dem es endlich gelingt, sie auszusöhnen. Der Gott hält eine Ansprache an Cupido: „Ich versichere dich, daß durch den Tod das Geschöpf geheiligt und von seinem dumpfen Gefängnis (dem Körper) ganz befreit wird. Dann ist der Tod das eigentliche Leben".[168]) In der gleichen Ausgabe des „Kampfes des Cupido mit dem Tode" erscheinen die „Cupido-Episteln des Freudlosen" (Ausgabe Musée Condé) neben einem „Gebet zu Jesus Christus". Der Dichter empfindet es nicht als einen Widerspruch, diese schwülen Episteln neben asketische Gedanken zu stellen. Habert kommt die Unsittlichkeit der „Epistres Cupidiniques" nicht zum Bewußtsein. An den Anfang des Werkes setzt er die Worte: „Ganz rein und göttlich ist sein Gehalt" und widmet

[167]) Le jardin de foelicité.

[168]) Siehe auch: „Mépris de la Mort" im „Temple de Chasteté".

es Benoît Faucheret, dem Abte von Fontanes. Péremé sagt dazu: „Wenn er der Sittenlockerung seiner Zeit in seinen „Cupido-Episteln" nachgab, so zeigt er andrerseits in seinen Gesängen tiefes und wahres religiöses Gefühl. Er ist nicht der einzige Dichter, der so Zügellosigkeit mit Religiösität verband; Jean-Baptiste Rousseau ist dafür ein vortreffliches Beispiel".[169]) Und wirklich ist die Glut dieser Episteln ebenso wahr empfunden wie die tiefe Reue und Selbstvernichtung des „Gebetes". Die Gegensätze rührten nicht sein Innerstes auf, sie drangen nicht in die tiefen Schichten seines Seins, dort, wo es nur eine Einheit, ein einheitliches Wollen und Fühlen gibt. Den Mangel dieser Tiefe empfinden wir, er spürte ihn nicht. Dieser Mangel beunruhigte ihn nicht; das hinderte ihn, ein wahrhaft großer Mensch, wenn auch nur im Kleinen zu werden. An seiner Ehrlichkeit ist aber nicht zu zweifeln. Neues war ihm nicht Modesache, sondern Angelegenheit des ganzen Menschen. Die Ideen entwickeln sich bei ihm, und er behält sie bis in sein spätes Alter. Von jetzt ab werden wir die weltverneinende Tendenz immer und immer wieder durch alle seine Werke hindurch finden. 1542 lesen wir in dem Nachruf auf den verstorbenen Antoine du Bourg, daß „unser Leib nur ein Gefängnis unseres Geistes ist". In der „Neuen Pallas" von 1547 schreibt Habert: „Unsere Feinde sind die Welt und das Fleisch".[170]) „Wenn wir aber der neuen Pallas, der Göttin der

[169]) Péremé, Recherches historiques et archéologiques . . . S. 348. Auguste Théret weist den Vorwurf zurück, den Péremé Habert wegen dieser Freiheitlichkeit (licence) in den „Epistres Cupidiniques" macht. „Diese Freiheitlichkeit war in Mode und hatte in der Poesie Gestalt angenommen. Das war keine Sittenlosigkeit, das war eine Dichtgattung". Unter anderen Gedichten verweist er auf die „Prières érotiques à sa mère Diane" des Abbé Mellin de Saint-Gelais. — Der Vicomte de Brimont bemerkt auch in seinem Buch „Le XVI siècle et les Guerres de la Réforme en Berry", 2 Bde., Paris 1905, „daß Habert moralische oder galante Abenteuer, in denen er oft bis zur Zügellosigkeit ging", beschrieb. (S. 96.) — Joseph Vianey berichtet von dieser Eigentümlichkeit bei den italienischen Petrarkisten. Mitten in einer Reihe von Liebesgedichten sieht man „plötzlich eins auf den Tod Jesu-Christi oder auf Reue und Bekehrung; wendet man das Blatt, so fängt der Dichter wieder an, die schönen Augen seiner Dame zu besingen." (S. 286.) Aber „man müßte die italienische Seele des 16. Jahrhunderts sehr schlecht kennen, wollte man die Petrarkisten beschuldigen, nicht aufrichtig gewesen zu sein, wenn sie ihre Muse von dem Dienst der Liebe in den Gottes übergehen ließen. Meistens, davon bin ich überzeugt, waren sie in dem Augenblick, wenn sie schwuren, von nun ab der Gnade treu zu bleiben, ebenso aufrichtig, wie wenn sie einen Augenblick früher oder später ihrer Geliebten einen ähnlichen Schwur leisteten." (Le Pétrarquisme en France au XVIe siècle, 1909, S. 287/88.)

[170]) Nouvelle Pallas, 1547, f. 26.

Geistesfreuden, folgen, dann werden wir die Welt, die jetzt nur eine Hölle, ein dunkles Gefängnis ist, für ein Paradies halten".[171]) „Ach, die Welt, sie ist ja nur eine kurze Freude, von Dornen eingeschlossen".[172]) 1549 weist Habert immer wieder auf den körperlichen Tod hin, der überwunden wird durch den Geist, das Unsterbliche, Göttliche im Menschen".[173]) In dem „Hirtengedicht der Verachtung des Todes"[174]) tadelt der Hirte Janot seinen Kameraden, daß er den Tod fürchtet, den die Alten liebten, weil er mit dem ewigen Leben ewige Freude bringt, Schätze, die das menschliche Auge nicht sehen, das Ohr nicht hören, das Herz nicht begreifen kann". In diesem Zwiegespräch hat sich Platonisches mit Christlichem fest verbunden. Der Tod ist willkommen, „weil Christus die Seele erlöst hat". Ganz denselben Sinn haben auch die „Orakel des Zoroaster". Gott, der „höchste Geist"[175]) hat in die Seele ein Sehnen gelegt, daß sie nicht ruhe, bis sie die „ungeordneten Gelüste" des Körpers ausgemerzt hat. Nicht eher gibt er ihr die Glückseligkeit, „in ganzer Reinheit ihren erhabenen Schöpfer anzuschauen". Wir können zwar Gott nicht begreifen, aber der beste Teil in uns, eben dieser Geist, schwingt sich auf zu ihm in mystischer Versenkung, während „dieser schwache Körper, aus gebrechlicher Erde gemacht, wieder der Erde verfällt und den Würmern ein Fraß wird". Aber die Seele lebt, „um die Gnaden und Wohltaten zu genießen, die der Ewige uns durch die Verdienste seines Sohnes geschenkt hat".[176])

In dem letzten Jahrzehnt seines Lebens schweigt die überstarke Betonung der Weltverneinung und der Askese. Ruhige Freude und Hoffnung auf endgültige Erlösung beherrschen seine Dichtung. Er weiß, daß die gereinigte Seele eingehen wird in ihre ewige, göttliche Wohnung. Der Körper und die Welt werden nicht mehr so schmerzlich empfunden. Der Blick geht in die Zukunft und läßt das Unvollkommene vergessen. Ihn

---

[171]) S. auch Déploration poétique du feu Antoine du Prat, 1545. (du Prat gestorben 1535). f. 27: „O süßer Tod . . ."

[172]) Dasselbe Bild ist schon einmal gebraucht im „Philosophe parfaict" v. 563 ff. „Le monde n'est (pour vray dire) aultre chose / Que courte joye en espines enclose" / Espines sont, envie, ambition, / Ire, rancune, orgueil, detraction". Franchet durfte diese Worte von 1542 als mittelalterlich bezeichnen (Anmerkung dort), die gleichen Worte von 1545 sind ganz anderen Ursprunges.

[173]) A Monseigneur le Daulphin avant son advenement à la couronne, im Temple de Chasteté. 1549 (die Ausgabe der Bibl. Nat. ist zusammengebunden mit der „Parfaite Amie" des Antoine Héroet von 1542.

[174]) ibd.

[175]) Zoroaster, f. 7.

[176]) Zoroastre, f. 11. f. 7.

erfüllt schon jetzt das Glück, daß ihm später gegeben werden wird, wenn die Seele sich vom Leibe trennt. Jetzt erstrebt er nichts anderes, als ein gutes Leben auf Erden, denn er weiß, daß „unsterbliches Leben durch Tugend erworben wird“ [177]) und daß einst „der süße Tod“ kommen wird, „der den sehnenden Geist zum strahlenden Himmel auffahren läßt“.[178])

Die mystische, uninteressierte Auffassung der Liebe war keineswegs in der Entwicklung der Zeiten verloren gegangen. Plato hat weitergelebt, in der frühesten christlichen Periode, dem Mittelalter, in Dante und Petrarca, im 16. Jahrhundert, der Frührenaissance wie auch der Plejade, bis zu Fénélon. Eine ununterbrochene Kette verläuft von Plato bis zum 17. Jahrhundert, in dem Minnesang französischer, provenzalischer und deutscher Dichter eine unerhörte Blüte erlebend. Auch nach 1800 reißt sie nicht ab; sind es doch Ewigkeitsgedanken, die Plato gedacht hat, die einen jeden angehen, mit denen sich jede Zeit, jeder einzelne von neuem auseinandersetzen muß; sind sie doch nichts anderes, als der ewige Zwiespalt zwischen Körper und Geist, nichts anderes, als die dualistische Gegenüberstellung von Sensualismus und Spiritualismus. Sie bekämpfen einander in allen Zeiten, in jedem Menschen, und streben zu harmonischem Ausgleich. In Wellen folgen und durchkreuzen sich beide, in allen Kulturepochen und in jedem Individuum.[179])

Für Plato war die Liebe die Schöpferin des Guten, der Haß des Schlechten. Vor dem Geliebten könne die Sünde nicht bestehen, die Liebe mache mutig und zu Helden. Ein Staat mit Liebenden könne die ganze Welt besiegen.

Der Sinn der Liebe ist die Fortdauer des Menschengeschlechtes (Platos Gastmahl). Das Sehnen nach Unsterblichkeit sieht Plato in der Liebe erfüllt. Geweckt und veredelt wird sie durch die Schönheit. Sokrates wendet die Blicke der Gäste auf die Schönheit der Form, von den Gefühlen zu den Ideen, bis er anlangt bei der erhabenen Idee des Schönen selbst. Die irdische Liebe des Körperlichen ist ihm die Stufe zu Höherem, zu der höheren Liebe des Geistes, bis zu der göttlichen. (Das Göttliche ist hier nicht gleichbedeutend mit Gott.) Dort ist die Schönheit der Seele alles, die der Form

---

[177]) Sentences morales, in La Harangue de la déesse Astrée. 1556.

[178]) Les Epistres Heroides, pour servir d'exemple aux Chrestiens, 1560 (1550), f. 19.

[179]) Siehe Saint-Marc Girardin, Cours de Littérature dramatique, Paris 1860. II, De l'Amour platonique.

nichts. Zu ihr gesellen sich Wahrheit und Tugend, die Töchter der Schönheit. Hier ist der Mensch nicht mehr Mensch, er ist unsterblich, er ist Gott.

Augustin glaubte Plato nur ein wenig ausdeuten zu brauchen, um sein Ideal der Schönheit und Tugend sich aneignen zu können. Plato habe nur die Offenbarung gefehlt, um Christ zu sein, denn lehrte er nicht, sich abzuwenden von irdischen Gütern, gering zu achten Vergängliches und sich erheben zu Unendlichem? Konnte er dem christlichen Mystizismus nicht Vorbild sein für sein Streben, Gott zu suchen? Aber wenn auch der Dichter des Gastmahls, angeregt durch starke mystische, asketisch orientalische Strömungen, dem Geistigen das Uebergewicht gab, ein Verächter sinnlicher Schönheit war er doch nicht, dazu war er zu sehr Künstler. Das unterscheidet die christliche Mystik von ihm. Während Plato auf dem Wege niederer Schönheiten zur höchsten fortschreitet, setzte sie Weg und Ziel gleich, das will heißen, die unvollkommenen Zwischenstufen verwerfend, verlangt sie unerbittlich das Erstreben der höchsten Vollkommenheit. Platos Ziel der Liebe, die Idee des Göttlichen, war zu wenig faßlich, zu unbestimmt. Im Christentum ist Christus, Gott dieses Ziel geworden; die Liebe des Schönen ist die Liebe Gottes; es ist nur noch die eine Liebe, die Liebe zu ihm.

Bei Dante tritt das Geschöpfliche als Mittler der Gottesliebe auf. Er liebt ein Wesen von Fleisch und Blut. Aber auch eine Idee. Beatrice ist ihm mehr als Frau, sie ist ihm eine moralische, religiöse Inspiration. Dante liebt Beatrice in einem höheren Sinne als Petrarca Laura. Petrarca leidet an seiner Liebe. Endlich verzichtet er, sich sündig fühlend, daß er die Frau über die Idee stellt, im Sinne Augustins Welt und Sinne verneinend. (Zwiegespräch über die Verachtung der Welt.)

Die Väter hatten Plato nur in seinem höchsten Fluge erfaßt, wenn er an die Vollkommenheit rührte, wenn die Form wertlos, die Idee, Gott alles umfassend geworden war. Das dualistische Verhältnis von Gott-Welt war durch die unbedingte Betonung des Transzendenten aufgehoben. Die Entwicklung aber ging weiter: „Die Liebe, die bei Dante eine moralische, religiöse Inspiration, bei Petrarca eine literarische und poetische war, wird in der platonischen Schule des 16. Jahrhunderts eine wissenschaftliche und gelehrte Doktrin, die mit einer Art Fanatismus an den Ideen Platos hängt, ohne ihnen etwas zufügen zu wollen".[180]) Das heißt: eine Liebe, bei der

[180]) Girardin, S. 405.

die Sinne durch die Form noch an der Erde haften, der Schönheit hienieden, durch die Idee aber, die himmlische Schönheit, an das Ewige stoßen.

Der Auffassung Girardins, daß der französische Platonismus eine starre Doktrin gewesen sei, muß widersprochen werden. Handelt es sich doch gerade bei der Frage der Liebe um Lebensauffassungen, um ein lebendiges Verhältnis lebender Individuen, das eine lebendige Auseinandersetzung verlangt. Die Frage des Verhältnisses von Mann und Frau wird nicht durch eine Theorie gelöst. Das Leben sprengt die zu engen Bezirke eines Lehrsatzes und geht eigene Wege. Das 16. Jahrhundert hat auch nicht nach einer „wissenschaftlichen und gelehrten Doktrin" leben wollen; wohl nach einem Ideal, das ihm eben verkörpert war in der „vollkommenen Liebe" (parfaite amour), „in der reinen Liebe" (amour pure). Die Meisterin dieser Liebe Margarete von Navarra definiert sie kurz und schlicht in der 19. Novelle des Heptameron[181]: „Vollkommene Liebhaber nenne ich diejenigen, welche in dem, den sie lieben, irgendeine Vollkommenheit suchen, sei es Schönheit, Güte oder Anmut; immer strebend zur Tugend und die ... lieber sterben würden als ihr Ziel in niederen Dingen suchen, welche Ehre und Gewissen verwerfen". In diesen kurzen Sätzen ist die Aufgabe der Liebe umschrieben; nicht aber die Mittel, mit denen sie gelöst werden soll. Die Tugend, das Reine, das Göttliche werden als einzig würdiger Gegenstand der Seele gezeigt. Das Schöne, das dem Guten gleich ist, erregt die sehnende Liebe; Leidenschaft und niedere Triebe seien fern von dem geliebten Gegenstand. Das ist die Parole, die 1542 von Antoine Héroet, dem späteren Bischof von Digne, in der „Vollkommenen Geliebten" ausgegeben wird.[182]) Schon 1536 ist durch seine „Androgyne"übersetzung (Plato) die auf Tugend beruhende Liebe von neuem den Menschen nahe gebracht. Wie stark und lebhaft ein jeder sich angesprochen fühlt, zeigt die Flut der Schriften für und wider die „Parfaite Amye". 1543 setzt La Borderie der mit allen platonischen Vollkommenheiten ausgestatteten Dulcinée Héroets eine in seinem Sinne auch vollkommene „Amye de Court" entgegen. Sie hält die Liebe für eine Gauklerin und gibt ihre Hand dem, der ihre weltlichen Wünsche befriedigen kann; einen Vorzug sieht sie nicht im Geist, sondern im Reichtum. Sogleich fühlt sich Charles

[181]) L'Heptameron de nouvelles; Ausgabe Leroux de Lincy. Bd. II, Novelle 19. S. 111.

[182]) Die „Parfaite Amye" brachte es in den folgenden Jahren zu 20 Auflagen.

Fontaine veranlaßt, eine „Contre-amye de Court" zu schreiben (1543) als Verfechter der ehrenhaften und gesetzlichen Liebe. Papillon (Nouvel Amour) bricht eine Lanze für Héroet, während Paul Angier (in der Expérience), Genuß und Befriedigung suchend, in die Reihe La Borderies tritt, die gar nicht so klein ist im 16. Jahrhundert. Sie setzt die alte Tradition des „esprit gaulois" [183]) fort. Die sogenannte „gauloiserie", die sich auf die Frau und die Liebe bezieht, ist, wenn sie nicht obszön ist, zum mindesten sinnlich. Ronsard und Baif, um nur diese beiden aus der Hochrenaissance zu nennen, beschreiben mit ausgesprochenem Wohlgefallen die Freuden der sinnlichen Lust. (Der „esprit gaulois" ist der an sich gesunde Trieb, zu lachen und lachen zu machen, der sehr oft aber ins Derbe und Unanständige abirrt). Durch die Platoniker wird dieser Geist zum Widerspruch angeregt, der seinerseits aber auch wieder sich von der Antike (Catull, Ovid) beeinflussen läßt. — In Paris und Lyon erscheinen in großer Zahl die „Werke über die Liebe" (Opuscules d'Amours). In Lyon auch, das durch seine Lage und seine Beziehungen zum Süden italienischen Einflüssen besonders offen steht, veröffentlicht Maurice Scève seine berühmt gewordene „Délie, Gegenstand der höchsten Tugend" (Délie, objet de la plus haulte vertu) in dem Augenblick, als der Streit um die „Vollkommene Geliebte" seinen Höhepunkt erreicht (1544). In diesen Werken mischt sich Platonisches mit petrarcistischen Anschauungen.

Treten so zwei große Lebenskräfte in einen starken Gegensatz, so fehlt es auch innerhalb der eigenen Richtung der „reinen Liebe" nicht an Bewegung. Lefranc unterscheidet drei besondere Gruppen [184]): die erste will die Liebe ganz vergeistigen, nur ein geschwisterliches Verhältnis der Liebenden gestatten (Héroet; Corrozet, Conte de rossignol, 1547); die zweite bemüht sich vor allem, die Würde und Ehrenhaftigkeit zu bewahren; die letzte endlich will die Liebe vergeistigen, aber dennoch Leidenschaft und sinnliche Erregung nicht ausschließen. (Louise Labé, Débat de la Folie et de l'Amour, 1555). So wird eine Doktrin in den verschiedensten Lebensformen ausgeprägt; und es ist klar, daß auch diese Dreiteilung bei weitem nicht genügt, das vielfältige Leben einzufangen.

In dem vorausgehenden Abschnitt der Ausführungen über den Platonismus fanden wir François Habert in dem

[183]) Henri Chamard, Les origines de la poésie française de la Renaissance, 1920. L'esprit gaulois . . . S. 41—63.
[184]) Lefranc, S. 103.

größten Teil seines Lebens in der vordersten Reihe der Diesseitsverneiner. Wird er demnach der ersten Gruppe, den Spiritualisten angehören, oder den ihr trotz allem nahestehenden Petrarcisten, die eine (unwahre) Gedankenliebe züchten, eine literarische, eine Poetenliebe? (diese Richtung geht auch auf einheimische Ueberlieferung zurück, die sogen. „amour courtois", die höfische Liebe der Troubadours, denn Petrarca lernte von ihnen.[185]) Der Petrarcismus läuft parallel dem Platonismus; unterstützt werden beide noch von mystischen Tendenzen, die auch von der Reform gepflegt werden). Lefranc zögert nicht, Habert des „künstlichen Petrarcismus" (S. 102) zu beschuldigen und damit abzutun. Auch Bourciez[186]) verdenkt ihm Verstandeskälte und abstrakte Allegorie. Doch hat Habert an so vielen und entscheidenden Stellen in einer Weise sich ausgesprochen, daß es scheinen will, als habe er noch etwas Besonderes zu sagen gehabt; daß er sich weder dem Petrarcismus einordne, noch der ersten oder einer der anderen beiden Gruppen zugehöre. Unpetrarcistisch ist Habert nicht nur in der „Neuen Venus" (mit der die keusche Venus gemeint ist) und dem „Tempel der Keuschheit" (Lefranc, S. 103 und S. 285/86.), sondern unter anderm auch in Werken wie „Titus und Gisippus" und dem „Neuen Cupido".

Im Wesentlichen ist Haberts Auffassung von der Liebe sich stets gleich geblieben. Bereits 1541, also vor der „Parfaite Amye", haben wir ein Zeugnis von ihm, das unverändert 20 Jahre später auch noch gilt. Der Moralkommentar zur Uebersetzung der Fabel Ovids von Pyramus und Thisbe warnt, über der zeitlichen Liebe Gott zu vergessen: die sinnliche Liebe ist gut, sie muß aber geheiligt sein durch die Ehe.[187]) „Die vollkommene Liebe ist göttlich und himmlisch".[188]) Das ist eine „naive und von Gott befohlene Liebe, zur Belohnung in zwei Herzen

185) Chamard: L'Esprit courtois, S. 64—85.

186) Moeurs polies, 1886. S. 135/136.

187) f. 105; f. 112. Das ist auch der Inhalt des „Tempels der Keuschheit". Der Amadisroman von Herberay, von 1540—1548 übersetzt, hatte — wenigstens in gewissen Fällen — für den Mann die Liebe neben der Ehe erlaubt. Deshalb besonders die Kampfstellung Haberts gegen diesen meistgelesenen Roman des 16. Jahrhunderts —. Und war Diana von Poitiers neben der Königin nicht „eine Art gesetzlich unbestrittene Maitresse?" (Bourciez, S. 97). — In der Widmung der Uebersetzung des Gastmahles von Plato sagt Le Roy: „In diesem Buch empfiehlt der Philosoph die ehrenhafte Liebe (honnête amour), die hauptsächlich in der Ehe besteht.

188) Nouvelle Venus, f. 4. (Verweis auf Plato im Dixaine de la Nouvelle Venus). — Im Banny de liesse, Epistre III, spricht er von einer „Keuschheit in der Ehe".

gesenkt, eine Liebe, die aus himmlischen Wohnsitzen kommt, und die sich nur der Tugend neigt".[189]) Er rät, mehr auf das Herz zu achten als auf das Antlitz;[190]) doch gab Gott selbst dem Adam die Eva zur Gefährtin, „daß sie immer rechtschaffen darauf bedacht seien, ihre Art zu mehren und fortzupflanzen".[191]) Die Ehe (natürlich die Einehe),[192]) die Liebe zweier Menschen ist eine naturgemäße Liebe zur Erhaltung und Mehrung des Geschlechtes.[193]) Dieser Trieb zwingt den Mann, ihm zu folgen und das Gesetz Gottes anzuerkennen.[194]) Die Menschen hatten durch die erste Uebertretung Adams den natürlichen reinen Trieb verloren, durch sie war die sinnliche Liebe (amour délectable) in die Welt gekommen. Seitdem der erste Mensch von der verbotenen Frucht aß, beherrscht ihn die Wollust.[195]) Deshalb mußte Christus auf die Erde herabkommen, um „in uns diese schöne Liebe wieder erstehen zu lassen, die immer weit entfernt ist von ungeordneten Wünschen".[196]) Diese Liebe ist die von Gott gestiftete Ehe, das Sakrament der Ehe,[197]) das von Gott im Paradiese eingesetzt, dem sündigen Menschen verloren gegangen war, worauf er in Elend und sündiger Liebe leben mußte[198]), bis Gott seinen eigenen Sohn schickte, der wieder die Liebe heiligte durch seine Gnade, das Sakrament. Durch es werden zwei Menschen unauflöslich für immer miteinander verbunden. Deshalb preist H a b e r t die „Beständigkeit", die in der christlichen Ehe liegen soll. (Die zweite Liebe ist die gewinnbringende; die vierte, höchste, ist die barmherzige in Jesus Christus).

Die Liebenden empfangen sich als Geschenk Gottes. „Jesus Christus ist der Vater der Liebe, nicht der körperlichen, sondern der spirituellen".[199]) „Erkennt in ihm euren Herrn und bemüht euch, sein Evangelium zu halten, auf daß ihr besser das Gesetz der Ehe haltet, das zwei Herzen in einem Willen

[189]) Nouvelle Venus, Epistres de l'autheur à Madame la Daulphine f. 5.
[190]) ibd. f. 24.
[191]) ibd. f. 35.
[192]) ibd. f. 24. Nouveau Cupido.
[193]) Anfang des Nouveau Cupido.
[194]) Nouveau Cupido.
[195]) Traité des quatre Amours.
[196]) ibd. Troisième Amour.
[197]) Premier livre des Visions d'Oger le Dannoys, 1548. Morgue und Oger verbinden sich durch „divin sacrifice". — Morgue verteidigt ihren Hofdamen gegenüber die wahrhafte Liebe, welche die Ehe ist, denn die Schönheit des Körpers vergeht und mit ihr die irdische Liebe.
[198]) Nouveau Cupido, Epistre.
[199]) Nouveau Cupido.

vereinigt."[200]) Schwächlich und verächtlich sind alle, welche die Gefühle bei der Liebe ergründen wollen, die ihr Abnehmen oder Wachsen beobachten, oder die Liebestränke brauen.[201]) Es ist nicht an uns, Liebe zu erzwingen und sie psychologisch zu erörtern. Es ist Sache Gottes, die Menschen füreinander zu bestimmen. Ihm müssen wir uns hingeben, „den Schöpfer müssen wir bitten, Erreger unserer Liebe zu sein".[202]) Und Gott selbst gibt uns dann „das keusche Feuer der heiligen Ehe".[203]) Der „Neue Cupido" in Haberts Sinn ist ein unschuldiges, unwissendes Kind, das in seiner Reinheit und Unbewußtheit Gottes Willen vollzieht, die Herzen der nach göttlichem Ratschluß Zusammengehörigen mit dem Pfeile durchbohrt. Weil die so Verbundenen nicht persönlichen eigennützigen Wünschen, sondern einer höheren Fügung, einer absoluten Vorsehung folgen, ist ihre Liebe nicht schwankend, nicht von Launen und unbeständigen Gefühlen abhängig. Die Ergebung in die Sicherheit einer gütigen Ewigkeitsmacht bringt den Frieden und die Gewißheit, die Ruhe und tiefe Heiterkeit eines, der mit voller Hingabe dem Ewigen dient, der nicht sich allein als Individualität sieht, sondern sie in organischem Zusammenhang mit dem Ueberindividuellen, Ueberzeitlichen. — Habert nennt hier ausdrücklich als Dichter der weltlichen Stimmungsliebe seinen eigenen Meister Marot, ferner Ovid und Petrarca.[204])

Habert vertritt eben eine ganz besondere Art der Auffassung der Liebe. Er wird sie nicht allein gehabt haben. Auch ist sie nicht neu: sie ist die christliche. Ihr Wesen macht nicht so sehr die Vergeistigung aus (sie ist es im höchsten Sinne), als vielmehr die gläubige und ergebene Haltung des Menschen dem Absoluten gegenüber, sie ist nicht die „Tugend-Liebe" (amour-vertu)[205]), das heißt die Liebe, die zur Tugend führt, denn bei ihr steht der Mensch im Vordergrund, der geistige Vervollkommnung sucht, bei Habert handelt es sich allein um Gott, der durch die Liebe zweier Menschen verherrlicht

---

[200]) Nouveau Cupido.

[201]) La Nouvelle Venus. f. 32/33.

[202]) Epistres Heroides, 1560. Epistres XIV d'un Gentilhomme à une Damoyselle.

[203]) ibd. Epistre XII d'un jeune gentilhomme à une Damoyselle pour l'avoir en Marriage.

[204]) Nouveau Cupido.

[205]) Ronsard, in Marty-Laveaux, La Pléiade française, 1866—1898. I, 36, 48, 87, 99.

wird, da sie seinen Gesetzen folgen.[206]) Die religiöse Haltung unterscheidet diese Liebe von der rein geistigen und ihren verschiedenen Abarten. So erscheint uns Habert weit abgerückt vom Petrarcismus, entfernt von spielerischem Geplänkel und mit tiefem Ernst eine wichtige Lebensfrage durch die christliche Religion lösend. — — Daß er nicht nur diese Liebe kennt, sondern auch vertraut ist mit der „gauloiserie", das ist schon oben besprochen. Hier handelte es sich um die Herausstellung eines wesentlichen Zuges Haberts chen Denkens und Wollens.

Mit der Vergeistigung der Liebe im 16. Jahrhundert ist die ganz andere Stellung der Frau als im Mittelalter verbunden. Die Frau wird die Gefährtin des Mannes, seine Helferin auch im Geistigen. Früher war sie in dem patriarchalischen Bewußtsein des Mannes die von Natur aus ihm Unterlegene, die er um ihrer Schwachheit willen schützen mußte. Sie war ihm nicht Gehilfin, sondern das ihm von Gott anvertraute Geschöpf, das der Stärke des Mannes bedarf. Seit Eva von der Schlange verführt wurde, ist sie die hilfsbedürftige, sündige Kreatur, die in ihren Fall auch das männliche Geschlecht hineinzog. Und seit damals „ist sie von geringerer Tugend und Würdigkeit als der Mann" [207]) sagt Thomas von Aquino. In den mittelalterlichen fableaux „ist die Frau ein niedriges und böses Wesen".[208]) Aber jedes Mal, wenn das Geistige in das Leben der Völker einbricht, steigt die Frau in der Anschauung und Schätzung des Mannes. In der Zeit des Minnesangs ist die „Herrin", die „Dame" der Mittelpunkt des Hofes und der Gesellschaft. Eleonore von Aquitanien, die Enkelin des großen

[206]) Wenn Erasmus drei Stufen der Liebe des Mannes zur Frau unterscheidet: 1. „Du hast lieb din gemahel / und das allein umb des namens willen das sy din frau ist." 2. „Aber du hast sy lieb nit anders wann allein dz sy dir ein wollust ist", so ist ihm die letzte, die Liebe in Gott, die höchste und vollkommenste: „Aber so du lieb hast allermeyst darumb, dz du an jr siehst die bildung Christi / als geistlichkeit / maessigkeit / reynickeit / schamm / und geberden guoter sitten un tugenden / so hastu jetzo sy nit in jr selbs lieb sonder in Christo ja in jr selbs, Christum den herren / und als dan hastu sy erst zu letst recht geistlich lieb". Erasmus von Rotterdam: Der Christenlich Ritter-Emhiridion oder handtbuechlin eins waren Christenlichen un strytbarlichen lebens. Deutsch, Basel 1521. f. XXX r.

[207]) (Mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir.) Thomas von Aquino: Summe. v. 1., pars. 1., Quaestio 112, articulus 1., locus 2., edit. Romae-exhypographica, senatus 1886. Die Quaestio 92 ist überschrieben: Ueber die Erschaffung des Weibes art: 1., 2., 3., 4.

[208]) Henri Chamard, S. 56. — Siehe Anatole de Montaiglon, Recueil de poésies françaises des XVme et XVIme siècles, 1853.

Troubadours Wilhelm von Poitiers sammelte im 12. Jahrhundert einen Kreis von Dichtern um sich, der ihren Weisungen und Anregungen folgte. Die Frau wird gleichberechtigt, da es im Bereich des rein Geistigen keine Ungleichheit gibt, die nur im Sozialen und Moralischen besteht. Im 16. Jahrhundert kommt zu der Vergeistigung des Lebens der „allgemeine Fortschritt der Geister, die bessere Kenntnis der beiden antiken Kulturen, die Erneuerung der juristischen Studien, die Entwicklung der Medizin und aller Beobachtungswissenschaften".[209]) Vor allem aber wirkt noch die Reform im Sinne der Gleichstellung von Frau und Mann. Das Evangelium wendet sich an alle Menschen, jeder soll es lesen, so bestimmte es Christus; wie kann da die Frau allein ausgenommen sein?[210]) Beispiele großer Frauen suchten und fanden die Humanisten nicht nur in der Antike, auch die Bibel spricht von ihnen. Wie die Reformationskämpfe sozial getrennte Schichten einander nähern, so stellt sie auch die Frau an die Seite des Mannes, beim Studium des Wortes Gottes daheim in stiller Kammer und in den geheimen Versammlungen draußen. Die Akten der Reformgemeinde in Meaux zählen neben den Männern eine große Zahl von Frauen auf. Sie bemühen sich mit um die Erneuerung des religiösen Lebens und um die Erkenntnis der reinen Wahrheit.

So steht Margarete von Navarra in regstem Briefwechsel mit dem Bischof Briçonnet von Meaux; ein Kreis von Dichtern und Gelehrten umgibt sie bei ihren biblischen Studien. Ist sie doch besonders dazu befähigt bei ihrer Kenntnis der lateinischen und griechischen Sprache. Dazu beherrscht sie das Hebräische und Italienische. Mit ihrer großen Gelehrsamkeit steht Margarete von Navarra nicht allein unter den Frauen des Renaissancejahrhunderts. „Bemerkenswerte Tatsache, schreibt Bourciez, die Frauen waren gelehrter als die Männer; die Fürstinnen des 16. Jahrhunderts zeigten sich begieriger als die Höflinge, an dem großen Quell, der jetzt überströmend floß, zu trinken".[211]) Margarete, die Schwester Heinrichs II., scheint noch gelehrter

---

[209]) Lefranc, S. 260.

[210]) L'Institution de libéralité chrestienne, 1551. f. 10. — Les deux paraphrases chrestiennes extraictes de la saincte escripture. Avec le Cantique du pecheur. f. 13.: Car si femme est creature formee / De dieu, dun corps et dune ame enfermee / Et sil a dict qu'a creature toute / La (escripture) fault prescher sans diference ou doubte / A il voulu la femme en excepter / A qui voulut premier se presenter / Apres sa mort et resurrection: Certes neny, mais . . .

[211]) Les Moeurs polies, S. 150.

als ihre Tante gewesen zu sein, wenn sie auch nicht die gleiche Schöpferkraft besaß. Neben diesen beiden stehen Katharina von Medici, die Königinmutter, Diana von Poitiers, die natürliche Tochter Heinrichs II. und seine Gemahlin Elisabeth. Am Hofe ragt noch die junge Maria Stuart an Wissen und Gelehrsamkeit hervor, die mit 13 Jahren eine selbstverfertigte lateinische Rede öffentlich im Louvre vorträgt und verteidigt. An großen Dichterinnen ist schon früher außer Margarete von Navarra Louise Labé genannt; Pernette du Guillet, die Geliebte Maurice Scèves, auch aus Lyon, ist weniger berühmt. Diese wenigen Namen schon zeigen, wie tätig Frauen sich im Geistigen bemühen; wie sie eine neue Stellung im Leben eines Volkes einnehmen.

Aber ebensowenig wie früher räumt man den Frauen gutwillig den Platz ein, den sie einzunehmen berufen sind. Wie in früheren Jahrhunderten entspinnt sich der Streit für oder gegen sie bei den Dichtern, Erzählern, Moralisten und Philosophen. Lefranc zeigt durch das große Verzeichnis [212]) solcher Literatur aus dem 15. und 16. Jahrhundert, „daß kein Schriftsteller, der zwischen 1540 und 1555 gewirkt oder gedichtet hat, dem Streit um die Frau (Querelle des femmes) fern geblieben ist".[213]) Selbst Rabelais kann sich der allgemeinen Strömung nicht entziehen. Der dritte Teil des Pantagruel (1546) ist allein der Frage gewidmet: soll Panurge heiraten oder nicht? während die beiden ersten nach Art der Ritterromane von Abenteuern aller Art handeln. Die Vorlage zu diesem dritten Teil findet Rabelais bei François Habert, der vier Jahre vor ihm in dem „Traum des Pantagruel" (1542) dieselbe Frage behandelt.[214]) — Erasmus stellt in der „Christlichen Ehe" (1526) die Ehe über das Zölibat.[215]) — Nevizan sucht die Gründe auf für und wider die Ehe. „Non est nubendum" (man soll nicht heiraten): ein anderes Werk hat den Titel „Est nubendum" (man muß heiraten). — Tiraqueau veröffentlicht 1513 eine juristische Abhandlung: „Ehegesetze" (De legibus connubialibus . .), die 1515, 1524 und 1546 vermehrt erscheinen. Er zeigt sich darin dem weiblichen Geschlecht wenig freundlich gesinnt. — — Gratien Dupont sieht in dem Einfluß, den die Frau im gesellschaftlichen Leben ausübt eine große Gefahr. Seine „Kontroversen des männlichen und weiblichen Ge-

[212]) Lefranc, S. 252—289.

[213]) ibd. S. 289.

[214]) Lefranc weist (S. 292/93) ausdrücklich auf diese bemerkenswerte Tatsache hin.

[215]) Christiani matrimonii institutio, per Dr. Erasmum Roterdamum. Basel 1526; f. 10.

schlechts" (1534) erscheinen als Gegenschrift gegen den 1530 neu herausgegebenen „Kämpfer der Damen" des Martin le Franc (ungefähr 1440), der seine Beweisstücke für die Verteidigung des weiblichen Geschlechts aus Mythologie, Bibel und Geschichte holt.

Ein leidenschaftlicher Kampf für und wider die Frau tobt hauptsächlich in den Jahren zwischen 1540 und 1555, hervorgegangen aus der Frage: geistige oder sinnliche Liebe? Der vorige Abschnitt über die „Amour" hat schon erkennen lassen, wie Habert über das Verhältnis von Mann und Frau denkt. In dem „Traum des Pantagruel" hat er auch Rabelais die „vollkommene Liebe" gezeigt. Gargantua rät seinem Sohne, nur eine tugendhafte und geistige Frau zu heiraten, eine nach den Regeln des Büchleins Pan (Neues Testament)[216]; eine, die ihm weiter helfen kann in seinem geistigen Streben. Denn die Frau kann es, weil sie dem Manne ebenbürtig ist an Geist; und an Tugend sogar überlegen. Deshalb tritt Habert leidenschaftlich dafür ein, daß auch den Frauen das Evangelium gegeben werde, „deren Geist von ähnlicher Kraft ist",[217]) die auch „von Gott geschaffen sind, mit Leib und Seele begabt".[218]) „Gewiß, Freunde, sagt er, der Frau ist es nicht schwer, sich zu sättigen an den heiligen Büchern" (prendre un ample repas aux livres saincts)[219]). Ja, gerade die Frauen hat Christus bevorzugt; einer Frau ist er zuerst nach seiner Auferstehung erschienen.[220])

Diese Erkenntnis der Ueberlegenheit der Frau ist Habert teuer. Die verwunderlichsten Behauptungen sucht er zusammen, um sie zu beweisen. Er übersetzt auszugsweise Henricus Cornelius Agrippa (Hofarzt Heinrichs II.) und widmet dies seltsame Buch „Lob und Hoheit des weiblichen Geschlechts" (1541 mit dem „Garten der Glückseligkeit") Anna von Pisseleu, der Herzogin d'Estampes. Das 1. Buch dieser „Lobpreisung" berichtet von den Schöpfungstagen: als Gott die Wunder des Weibes betrachtete, ruhte er. Das 2te fordert die Welt auf, das Weib zu verherrlichen, ohne das alle Schönheiten dieser Erde unvollkommen sind. — Die einfache Ueberlegung schon beweist die Größe und Erhabenheit des Weibes (3tes Buch), daß der Mann aus Erde gemacht ist, Eva aber aus der Seite des Mannes: Adam ist also ein

---

216) am Ende des zweiten „Traumes".

217) Eglogue sur la naissance de Monseigneur le Dauphin, in den Dicts de (sic!) sept sages de Grece.

218) Les deux paraphrases chrestiennes, f. 13.

219) ibd.

220) ibd. siehe S. 2, Anm. 1.

Werk der Natur, Eva durch übernatürlichen Eingriff geschaffen. Der Name Adam bedeutet Erde, Eva aber Leben.[221]) Die Kinder gleichen immer der Frau, im Guten und auch im Schlechten; die Frau kann Fleisch und Fische ungekocht essen. Sie kann Kohlen, Steine, Metalle verschlingen, ohne daß es ihr schadet. So geht es weiter, im bunten Durcheinander. — Das 4te Kapitel beschreibt die körperliche Anmut des Weibes. Dann zeigt der Dichter an Beispielen antiker Frauen (5tes Kapitel) die große Klugheit des weiblichen Geschlechtes. An der alttestamentlichen Abigail lobt er die Beredsamkeit (parolle faconde), die körperliche Schönheit und die Klugheit des Geistes. Das sechste Kapitel zählt alle die Vorzüge auf, mit denen die Natur die Frau ausstattete und durch die sie „den Mann besiegen und übertreffen muß".[222]) Da erscheint unter anderem die merkwürdige physikalische Eigenschaft, daß der weibliche Körper besser schwimme als der männliche, und daß die weibliche Leiche auf dem Wasser mit dem Rücken nach oben liege, bei dem Manne sei es umgekehrt. Habert fügt hinzu: „Die kanonischen und auch die bürgerlichen Gesetze bestätigen dies durch scharfsinnige Gründe (subtilles raisons). Das folgende Kapitel berichtet von anderen Eigentümlichkeiten; aber er will nicht länger bei diesen „Fabeln" (choses fabuleuses) verweilen und lieber „ernsthafte Geschichten" berichten (8. Kapitel). Salomon und Paulus werden als Zeugen dafür angerufen, daß die Frau die Krone des Mannes ist. „Sie ist die Ehre, der Ruhm, das Glück und der Segen des Mannes." — Um Eva von der Sünde zu reinigen, wird alle Schuld auf Adam gehäuft: „dem Manne allein war der Baum verboten, nicht der Frau". „Die Frau tat das Böse aus Unwissenheit (sonst ist auch für Habert die ignorance das größte Uebel dieser Welt!), der Mann aber sündigte aus voller Erkenntnis." Deshalb hat nur er Strafe verdient; deshalb kam Christus auf die Erde und erlitt den Kreuzestod, um ihn zu retten. Aus Bescheidenheit nahm Christus Männergestalt an. — Die Frau ist keusch und standhaft (9. Kapitel). Sie „ist so vollständig und ganz, daß sie keiner Häresie unterworfen ist". Es folgen dann Beispiele keuscher Frauen aus der Antike und der Bibel. — Im zehnten Kapitel wendet er sich wieder fast ausschließlich der Antike zu. Er lobt den Lykurg, daß er im Kriege den Frauen dieselben Aufgaben zuerteilte wie den Männern; daß sie kämpften, daß sie die Truppen befehligten. Früher war es ganz „natürlicher Brauch", daß die Frauen dieselben Berufe

[221]) Widmung an Anna von Pisseleu.
[222]) 3. Kapitel.

ausübten wie die Männer; daß sie Handel trieben; daß sie sich mit Literatur und Kunst beschäftigten. — Und durch die Bibel erfahren wir, daß früher die Frauen selbst die Gerichtsbarkeit ausübten (Königin S a b a). — Das letzte Kapitel bringt einen Epilog zum „Lob des weiblichen Geschlechtes" und schließt mit einer Wendung gegen das klösterliche Leben der Frauen.

Durch dieses Werk zahlt H a b e r t der allgemeinen Mode seinen Tribut. Im tieferen Sinne ist es aber auch Beweis für eine Wandlung der Zeiten und Anschauungen und der gesellschaftlichen Umschichtungen. Früher sahen wir das neue Lebensgefühl auch in H a b e r t lebendig (Abschnitt über die Amour). Mit den Gründen und Beweisen für die hohe Stellung und Würdigung der Frau wollte er nicht zurückstehen. Er holt sie aus Vernunft, Antike und Bibel. Wie fremd und seltsam uns dieses Buch des „Lobes des weiblichen Geschlechtes" auch erscheinen mag, so bezeigt gerade die Mischung von Vernunftgemäßem, antiken und christlichen Anschauungen und Ueberzeugungen die Stelle, an der H a b e r t zwischen Mittelalter und Neuzeit im christlichen Humanismus steht. So ist uns auch dieses Werk wertvoll, das uns in seiner Gesamtheit unsinnig erscheint, in seinen Einzelheiten oft abstößt und unser Gefühl verletzt.

Die Kirche und die Reform im Humanismus Haberts.

Man hat nach den Gründen der Entstehung der Reformation gesucht und sie einmal in dem einfachen Streit zweier Mönche über kirchliche und religiöse Dinge zu finden geglaubt. Diese naive Auffassung ist wohl die am wenigsten haltbare, da sie das Ende einer Entwicklung als den Anfang setzt. Dann glaubte man, in den sozialen und kirchlichen Mißständen des 16. Jahrhunderts die Ursache des religiösen Protestes suchen zu müssen. Albert Autin deckt feinsinnig die psychologischen Untergründe der Unzufriedenheit der Gläubigen auf und führt sie auf drei Vorwürfe zurück, welche die Reformatoren dem Katholizismus machen zu müssen meinten: er sei erstens abergläubisch (superstitieux), zweitens gotteslästerlich (blaphématoire), und drittens endlich götzendienerisch (idolâtrique).[223]) Daß all die aufgeführten Gründe wichtig sind, ist unbezweifelt. Vielerlei mußte erst zusammenkommen, um eine — ja eben seit langem sich vollziehende Entwicklung zu einem vorläufigen Abschluß zu bringen. Die Entwicklung des Geistes ist das Wesentliche. Denn wie kann die soziale Lage von so unbedingter Bedeutung gewesen sein, da die Führer und ersten Anhänger der Reform nicht aus dem Lager der sozial Erniedrigten und Geknechteten kommen, sondern aus Kreisen von Gelehrten? daß Reiche als erste das Schafott besteigen? — Wie soll es die berechtigte Unzufriedenheit mit den Zuständen der kirchlichen Vertretung sein, da nicht zum ersten Male eine solch berechtigte Kritik sich erhebt und Konzilien die Kirche an Haupt und Gliedern erneuerten? Auch nicht zum ersten Male empfindet man gewisse Einrichtungen der Kirche als abergläubisch, als gotteslästerlich und Götzendienerei. Mehr als einmal auch werden sämtliche Gründe zusammen gekommen sein, — und doch gab es keine Reformation. Umgekehrt aber kann man sagen, daß auch bei Fehlen aller dieser Gründe es eine Reformation gegeben hätte. Denn es ist nur eine scheinbare Reformation, erst recht keine Revolution, sondern eine ganz folgerichtige Evolution. Die in den vorangehenden Kapiteln, vom Rationalismus angefangen, gezeigte Wendung vom Glauben zur Vernunft macht sich am

[223]) L'échec de la réforme en France au XVIe siècle, 1918, S. 15.

stärksten in der Stellung geltend, die der Humanist zur Kirche einnimmt. In ihm bricht das Selbstbewußtsein mit Gewalt durch. Auch François Habert zeigt in seiner Auseinandersetzung mit Kirche und Reform seine stärkste persönliche Kraft. Hier hat er noch am meisten Eigenes; treibt er Empfangenes durch persönliche Teilnahme und Durchbildung weiter. Fragen der Religion und der Kirche sind ja auch besonders geeignet, auf breiterer Grundlage erörtert zu werden. Jeder hat damit zu tun und jeder muß sich deshalb damit auseinandersetzen, wenn die Frage an ihn gerichtet wird. Und besonders energisch wird sie im Verlauf des 16. Jahrhunderts gestellt. Die Reform, die durch die Individualisierung des Geistes bedingt ist, beschleunigt ihrerseits wieder ihre Entwicklung und macht vor allem, daß sie von den breitesten Schichten getragen und gefördert wird. Eine Entwicklung, die sich im Unterbewußtsein von allen, oder in mehr oder weniger klarer Erkenntnis in einigen bewußt vollzog, wird jetzt allgemein zur Erörterung gestellt: Autorität oder Autonomie.

Auch jetzt noch stehen die Mitwirkenden dieses Prozesses als kleine Teile im großen Werden eines höheren Vollzuges. Sie selbst wissen nicht, daß es sich um eine Entscheidung in einem geistesgeschichtlichen Ablauf handelt. Sie sehen nur in ihrem enger begrenzten Feld verhältnismäßig kleine Bezirke einer tatsächlichen Reformierung des Bestehenden. In ihrem Denken steht vielmehr das „Zurück" zu dem Alten, zu dem Ursprünglichen; also eigentlich das Gegenteil einer Fortentwicklung. Dessen ungeachtet erfüllen die Reformatoren, ebenso die Humanisten und mit ihnen Habert, den Sinn der Geschichte des Geistes, da ihr Zurück nur scheinbar ist, da in ihrem Zurück ein Vorwärts liegt. Sie alle sind Diener der Zeit und ihrer Geschichte. Sicherlich war ihr Auftreten von unerhörter, — aber auch nicht geahnter Wirkung. Die Folgen der angestrebten Reformierung lagen nicht mehr in einem Bereich, auf den sie Einfluß hätten ausüben können. Die Geschichte ging über sie hinweg, die Entwicklung zog sie mit sich fort, ihre Werkzeuge vernichtend, wenn sie sich gegen sie anstemmten. Der äußere Verlauf der Reformbewegung ist eben nur der sichtbare Ausdruck eines inneren Werdens. Die politischen, sozialen usw. Umstände greifen mit ihren Motiven in es hinein, sind aber im Verhältnis zu ihm nebensächlicher Natur.

Der Kampf um Gebet, Bibel, Sakramente, Mönchstum, Priesterschaft, Papst, Prädestination oder Willensfreiheit dreht sich doch nur um das immer wieder abgewandelte Thema von Autorität und Autonomie. Die christlichen Humanisten wollen

die Reform innerhalb der Kirche; sie denken gar nicht daran, sich irgendwie von ihr zu trennen. Mögen ihre Aeußerungen noch so angreifend sein, sie wollen den Bestand der Kirche nicht gefährden. Nichtsdestoweniger schadet ihr Wirken der Kirche. „Man muß so wenig wie möglich von den Definitionen des Dogmas sprechen und einem jeden erlauben, über vieles ein freies und persönliches Urteil zu haben . ." schreibt Erasmus.[224]) Damit „öffnet der Humanismus natürlicherweise einer religiösen Revolution die Wege, weil sie (die Humanisten) an die Stelle der Autorität den Geist der freien Forschung setzen".[225]) Vor dem individuellen, autonomen Verlangen verstummt der autoritäre Anspruch.

Der Mensch will sich selbst erleben. Dazu gibt ihm die Kirche nicht genügend Spielraum. Aber in seinem Gebete zu Gott werden seine Kräfte wach, da regen sich seine Gefühle. In einem Leben streng geregelter Formen, in dem Ritus des Gemeinschaftsgottesdienstes geht der einzelne in dem Ganzen auf, erlebt er in sich Gemeinschaft, nicht aber sich selbst. Sein Inneres weitet sich zum Bewußtwerden einer großen, weiten Verbundenheit, zur Erlebnisfülle der Gemeinsamkeit der Individuen. Er erlebt sich als Kirche. Aber er erlebt nicht sich selbst. — Der christliche Humanist aber will sich finden oder sich verlieren. Das eine macht, zugespitzt ausgedrückt, den Menschen der Vernunft, das andere den Mystiker.

Der Humanist pflegt vor allem das Einzelgebet. Er hat das Bedürfnis, mit seinem Gott im persönlichen Gebet zu verkehren und in seine Anschauung sich zu versenken. Das äußere Zeremoniell stört den Andächtigen in seiner Betrachtung. Die Form, das gestaltete Leben ist für ihn erstarrt, er sieht in ihr nur noch Schablone. Die Form ist tot, die glühendes, sprühendes Leben umfaßt und zusammenhält. Die Form hatte im Mittelalter die überströmende Daseinskraft in ihren Rahmen gezwängt, damit sie nicht zerfließe. So bezog die Form richtungslose Kräfte ein in das gesellschaftsaufbauende Wollen; Kräfte entgegengesetzter Möglichkeiten schuf sie um zu kultureller und religiöser Tat. Nur so war es möglich, daß Heidnisches und Christliches in einer Person lebten, daß Teufel und Heiliger in der Gemeinschaft so nahe beieinander standen. Wird die Form nicht mehr von den Menschen verstanden, so verliert sie auch ihre gestaltende Kraft; die Gesellschaft ver-

---

[224]) zit. John Viénot, Histoire de la Réforme française, Paris 1926. S. 35, Anm. 1.

[225]) Henri Hauser, Etudes sur la Réforme française, Paris 1909, S. 14. Es ist aber nicht notwendig, hier von einer „Revolution" zu sprechen.

fällt und auch das Individuum, das an die Stelle des Gliedes getreten ist, geht unter, wenn es sich nicht freiwillig wieder bindet. Und das tut es durch sein starkes Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit und der Trostlosigkeit, ein bindungsloses Wesen zu sein. Der Mystiker flieht in die Abhängigkeit von der Gottheit und findet dort seine Ruhe wieder. Der christliche Humanist spürt in sich ein Chaos, das entsteht durch das Nichtverstehen einer gestalteten Lebensführung. Das Maß einer Ordnung verliert immer mehr an Bedeutung und bricht endlich zusammen.[226]) Scholastik wird ersetzt durch Mystik. Die mystische Seelenhaltung ist dem christlichen Humanismus eigen.[227]) Deshalb die erbitterte Absage einer Religionsübung, deren inneres Leben immer einen entsprechenden äußeren Ausdruck findet. So wenig darum ein Lefèvre d'Etaples auch daran gedacht haben mag, ein Bekenner der Reform zu werden, so stellte er sich durch seine Mystik außerhalb der Gemeinschaft, der Kirche. Alle, die ihm nahestehen, Briçonnet, Roussel, Farel, Margarete verstehen nicht den Ritus. Aber auch alle anderen, die der Reform zuneigen und doch katholisch bleiben wollen, möchten ihr religiöses Leben unabhängig von einer äußeren Einrichtung und es in sich erschöpfen durch alleinige, unmittelbare Beziehung zu Gott.

Zwei Gebetstypen werden deshalb am stärksten gepflegt: die Hingabe an Jesus Christus, das Vertrauen auf seine Gnade und barmherzige Liebe; und dagegen: die Verworfenheit des elenden Sünders, seine Zerknirschung und tiefe Reue. Habert folgt diesem starken Zuge der Zeit. Auch er ist Mystiker in seinem individuellen Gebetsleben. Hoffnung und Reue sind auch seine Hauptthemen. Gebete zu Gott sind überall in seinem Werke verstreut: in den moralischen Epigrammen der „Amours conjugales", den „Cantiques spirituelz" der „Epistres heroides"; in der „Nouvelle Venus" ist ein „Cantique du pecheur converti à Dieu" (f. 31 ff.) (das auch in den anderen Werken öfters abgedruckt ist). Vor der „Klage der Göttin Venus in ihrem Tale Ida, welche die Fährte des schönen Adonis verloren hat" steht das innige Gebet von 35 Verszeilen zu Gott um Hilfe gegen das sündige Fleisch, schließend mit dem Vaterunser (Oraison à

---

[226]) s. J. Huizinga, Der Herbst des Mittelalters, München, 1924. 1928.

[227]) Emile Faguet: L'humanisme français au XVIe siècle, Leçon d'ouverture (Sorbonne). Abgedruckt in der Revue Bleue (Revue politique et littéraire). Bd. XLVII, 3. Jan. 1891: „Le vrai, le pur humaniste ne raisonne pas. Il s'arrange de manière à être, possédé." (S. 66.)

Jesus-Christ). In dem „Katechismus der Nächstenliebe" beklagt ein Mann „das Elend und den Jammer des Menschen, der in dieser Welt geboren wird". Das zweite Buch endet mit einem „geistlichen Lied" (chanson spirituelle): „Sein großes Dulden ist mir Erlösung; er ist ganz mein, mein Herz ist sein. Es lebe die Freude, es sterbe die Trauer, da ich durch ihn soviel besitze." (f. 80). Im „Tempel der Keuschheit" ist ein sieben Seiten langer „Gesang zu Gott". Andere „Cantiques fideles" sind in den „vier Büchern Catos"; im ersten „Gesang zu Gott" steht: „Vor dir bekenne ich meine Jugendstreiche voll von Sünde . . .". So ließe sich die Aufzählung vermehren, wo man es nicht vermutet, trifft man plötzlich ein Gebet. Habert meint nicht das Gebet der Priester und Mönche, die sich zusammenfinden zu liturgischen Gemeinschaftsfeiern mit Psalmengesängen und Andachten. „Sie glauben, daß sie durch ihre Stimme, die schallt, der Gottheit gefallen: aber sehr oft ist Gott darüber erzürnt, denn während sie in so großem Uebermaße beten, ist ihr Herz weit entfernt vom Guten und sie sind erfüllt von weltlicher Unklugheit. Mir genügt es, diese Klugheit zu besitzen, Gott im heimlichen Gebet zu bitten: nicht wie die Heiden tun, deren Tun mein Herr getadelt hat. Wenn mein Gebet im Hause verrichtet wird, erscheint mir das als eine apostolische Tat, die will, daß man zu jeder Zeit, ob an heiligen oder öffentlichen Orten bete".[228]) „Ich will nicht Tempel noch Gebäude, um in meinem Namen dort Opfer zu bringen, altem Opferbrauche folgend, voll von Irrtum und Aberglauben. Zu sehr gefällt mir Lobpreis und Gebet: das ist die passendste und sicherste Art, mich zu ehren."[229]) Folgende Stelle aus dem „Temple de Vertu" ist keine „Erinnerung aus der Heiligen Schrift" und auch nicht für den Dichter ungerechtfertigt an dieser Stelle, wie Franchet meint.[230]) „Der Altar stand in einem nahen Raume, umgeben von grünenden Zypressen, wo man neue Lieder sang von Jesus, ohne Hämmel, Kühe oder Kälber zu opfern; und auf dem Altar, wo man diese Lieder weiht, lag das Friedensbild (simulacre), das man dort in großer Ehrfurcht küßt, um jeden Streit zu befrieden: denn an diesem Ort ist niemals Zank."[231]) Habert, der den Frieden so liebt, spielt hier auf die Verfolgungen an, denen die Reformatoren ausgesetzt sind; und vor allem zeigt er, wie er denkt über die Sakramente der Kirche, die ihm „Götzendienerei", veraltete,

[228]) La Nouvelle Juno, f. 29/30.
[229]) La Nouvelle Pallas, f. 19.
[230]) Franchet, Temple de Vertu, Anm. zu v. 290.
[231]) Temple de Vertu, v. 287—295.

heidnische Unsitte sind. Die Nächstenliebe aber ist inmitten des Tempels; sie leuchtet als Fackel vor der unsterblichen Göttin Tugend. Kerzen-Nächstenliebe nennt der Dichter die demütige und keusche Jungfrau. Diese allegorische Umschreibung ist nicht eine blasse Erinnerung an die Symbolkraft des Mittelalters, oder an die schon dem Verfall geweihte Allegorie des Rosenromans.[232]) Diese personifizierte Nächstenliebe trägt den vollen Sinngehalt einer neuen Glaubenslehre in sich, deren ethische Grundlage die Liebe ist. Die Nächstenliebe steht im Mittelpunkt der sittlichen Erneuerung. Das „Liebet euren Nächsten, wie euch selbst", das auch H a b e r t immer von neuem wiederholt, ist zugleich das Fundament der Religion. Das praktische Helfen, die Betätigung des sittlichen Triebes im Menschen anstatt Teilnahme an einem unverstandenen Opfer ist ein Wesenszug des neuen Menschen. Daß nicht nur „Tugend" im Tempel ist, sondern auch „Nächstenliebe", ist nicht ein „Triumph des sinnlosen Geschwätzes" bei H a b e r t, wie F r a n c h e t sagt[233]), sondern zeitbedingter Ausdruck eines neuen tatkräftigen Wollens. Ebenso notwendig herrscht „Vernunft" in diesem Tempel.[234]) Engste Verbundenheit mit den Reformgedanken der Zeit verlangt, daß das Evangelium im „Tugendtempel" ist,[235]) „womit ein jeder sein Herz erfüllt und umgürtet hat".[236])

Diese Stellen von Opfer, Tugend, Nächstenliebe, Vernunft und Evangelium stehen dicht beieinander und sind ein Glaubensbekenntnis des Dichters. Im selben Jahre 1542 ist oft die Rede vom Evangelium. In den „Phantastischen Visionen" berührt merkwürdig der unmittelbare Uebergang aus der heidnischen Welt des Preisgesanges der neun Musen auf Jupiter, Herkules und Phöbus in die christliche Ausdeutung des Gartens in dem „Schluß". Die Nachtigall auf dem Apfelbaume ist das „heilige Dokument, das Gott uns schriftlich hinterlassen wollte und das wir täglich den Unwissenden verkünden müssen, gegen einen jeden Nächstenliebe übend, folgend der evangelischen Wahrheit". Die „Poetische Trauerrede des A n t o i n e d u P r a t" schildert das Evangelium als ein „Buch schöner als der Rosenroman . . schöner als das über G a w e i n, glänzender

---

[232]) P e t i t d e J u l l e v i l l e (Histoire de la langue et de la littérature française, III, S. 127/28.) bemerkt eine Wandlung in der Auffassung der Allegorie bei H a b e r t.

[233]) Temple de Vertu, Anm. zu v. 308.

[234]) ibd. v. 316.

[235]) ibd. v. 273/74.

[236]) ibd. v. 274.

als über Perceforest". Ueber zehn Seiten lang ergeht sich der Dichter über das Lob des göttlichen Testamentes. -- — „Der Tempel der Keuschheit" berichtet vom Glauben und der Liebe, nicht von der Chasteté. „Ohne sie hat der Mensch weder Kenntnis von den Geschenken Gottes, noch von der Gewißheit von Ruhm und Gnaden und großem Glück . . . ohne sie kann der Mensch das Schlechte von dem Guten nicht unterscheiden." Sehr überraschend, aber darum um so bedeutsamer sind in dem Zusammenhang die Seiten über das Evangelium in der „Christlichen Freigebigkeit".[237]) Satan hat uns verführt, daß wir den „Lasterhaften und Unverschämten Gehör schenken, die ohne Wissenschaft sind, ohne militärische Tapferkeit und ohne irgendeine Tugend".[238]) Die geringe Kenntnis der Bibel ist daran Schuld. Man enthält sie wissentlich den Menschen vor unter dem Vorwande, sie sei zu schwer zu verstehen. Jene „Lügner" und „Unwissende" „verstecken sie und umwickeln sie mit den seltsamen Labyrinthen des Dunkels".[239]) Ihre Wahrheit ist im Gegenteil hell und strahlend, jedem einfältigen Gemüt offenbar; und öfters „enthüllt sie das Geheimnis ihres Wortes den Schwachsinnigen (idiots) und Armen des Geistes (lieber), als den hohen Geistlichen, die in ihrem Gehirn soviele menschliche Gesetze und Gesinnungen haben, deren Weisheit Gott gegenüber Lüge und Torheit ist".[240]) Das Buch, in dem solche Worte stehen, ist an einen Geistlichen, an den Bischof von Tulle, im Jahre 1551 gerichtet. René Sturel bewundert den Verfasser und sagt, „daß nicht ein Dichter des 16. Jahrhunderts, selbst nicht von den Reformatoren und Evangelisten, mit solcher Dringlichkeit und Kühnheit wie er die These von der allgemeinen Verbreitung der Heiligen Schriften, besonders für die Frauen, verteidigt hat".[241]) Dann führt er Beispiele an aus „Deploration poetique", „Nouvelle Venus", „Nouvelle Pallas", „Nouvelle Juno", „Institution de Liberalité chrestienne", „Temple de Chasteté", „Epistres heroides" und verweist auch auf die Stelle im „Temple de Vertu" [242]), wo dem Franziskaner der Zutritt zum Heiligtum verwehrt wird, obgleich er seinen Psalter auswendig weiß, fromm und katholisch ist, nie Geld besaß nach der Regel des heiligen Franziskus und sein

---

[237]) f. 10—11.

[238]) f. 11.

[239]) f. 10.

[240]) f. 11.

[241]) Notes sur Etienne Dolet d'après des Inédits. Revue du seizième siècle, Bd. I, 1913. (S. 55—98.) S. 88.

[242]) ibd. S. 95. Anm. 1. Temple de Vertu, v. 129—218.

graues Kleid mit Strick und Knoten trug. Dem vollkommenen Philosophen steht das Tor der Seligkeit weit offen, weil er in harter Arbeit tugendhafte Taten vollbrachte, Eintracht und Ruhe (tranquillité) liebte, den Nächsten wie sich selbst achtete, den Armen die Hälfte seines Vermögens gab, im Unglück geduldig, im Glücke nicht überheblich war; weil er, wenn er auch nicht Werke der Vollkommenheit tat, aber immer den Willen dazu hatte; und weil er vor allem den „Glauben besaß, mit dem er das Werk vereinen wollte".[243]) Ferdinand Buisson hält die Vorrede zur „Deploration poetique de feu M. Antoine du Prat" für „ein reines Manifest des Protestantismus", „und dennoch ist Habert kein Lutheraner, noch will er einer sein".[244]) Buisson sucht die Erklärung dafür darin, daß alle Humanisten, Geistliche, Bischöfe, Beamte und Adelige, der Hof und der König irgendwie Anhänger der Reform sind.[245]) Sicherlich war es so. Das Rufen nach Erneuerung erhebt sich ja nicht zum ersten Male. Zehn Jahre vor dem Aufbruch Karls VIII. von Lyon zur Eroberung Italiens hatte die Ständeversammlung vom 10. Februar 1484 in feierlicher Sitzung die Reform der Kirche verlangt.[246]) — — Gewiß auch „darf man nicht, wie man es nur zu oft tut, die Reformatoren im zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts mit den Evangelisten zusammenwerfen. Wenn die Reformatoren alle Evangelisten sind, so gibt es andrerseits eine Menge Katholiken, die zur Heiligen Schrift zurückkehren, sie besser kennen lernen, sie besser verstehen und sie auch alle anderen kennen und verstehen lehren wollen".[247]) Die Reformatoren sind eben nur ein besonders lautes Sprachrohr für die Wünsche derjenigen, die Besserung herbeisehnen, aber doch katholisch bleiben wollen. Es läßt sich da nicht immer unterscheiden, wo der Katholik aufhört und wo der Lutheraner beginnt. Daß Habert seine reformistischen Gedanken Katharina von Medici (Gemahlin Heinrichs II.) (La Nouvelle Juno, La Nouvelle Venus) und gar dem Connétable Anne de Montmorency, dem erbitterten Feinde der neuen Religion, der zuzeiten „königlicher als der König war"[248]) widmen konnte, beweist, wie weit

---

[243]) Temple de Vertu, v. 218.

[244]) Sebastien Castellion, S. 58.

[245]) ibd. S. 59.

[246]) A. Renaudet, Préréforme et Humanisme à Paris, S. 1.

[247]) René Sturel, S. 96/97.

[248]) Henry Guy, Histoire de la poésie française au XVIe siècle. Paris 1926. Bd. 2. S. 57.

der Geist der Reform schon vorgedrungen war.[249]) Dazu „war der arme Habert kein Held"; seine Kühnheit wäre unbegreiflich, wenn er ihre Tragweite geahnt hätte, fügt Buisson hinzu.[250]) Dieser Grund scheint besser den gefährlichen Eifer des Dichters zu erklären. Er setzt sich für eine Sache ein mit Gedanken, deren wahre Bedeutung er nicht kennt. Wäre er sich ihrer bewußt gewesen, so müßte man an seiner Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zweifeln, sein Charakter erschiene auf einmal als unlauter; denn oft legt er das Bekenntnis ab, ein Katholik zu sein und fest an die eine wahre Kirche zu glauben.

Die Forderung des „Christum ex fontibus praedicare" (Christum aus den Quellen predigen) ist aber schließlich doch nur ein oberflächliches Zeugnis für das Wirken eines neuen Geistes. Wie man in der weltlichen Literatur und den weltlichen Wissenschaften auf die urkundlichen Quellen zurückgehen wollte, so war das Lesen und Auslegen des Evangeliums und nicht die Uebermittlung aus zweiter und dritter Hand ein Bedürfnis des Humanisten, der sein wissenschaftliches Gewissen und seine Freude an der Textkritik damit befriedigte. Doch ist auch dieses Verlangen wieder ein Zeichen für „eine ernsthafte Bewegung, einen spontanen Ausbruch eines intellektuellen und religiösen Liberalismus".[251]) Der Erfolg der Evangelien- und Briefübersetzungen von Lefèvre d'Etaples, die 1523 innerhalb von neun Monaten viermal neugedruckt wurden, ist

---

[249]) René Sturel, S. 97. Wurde er doch vielleicht verfolgt, verbot man ihm sein Reden, oder nahm man ihn nicht recht ernst? In den „Quatre livres de Caton" steht die Bemerkung: Voyla pourquoi ie n'ose tiant la bouche close / Ton saint nom invoquer. / Car quand elle est desclose / En verité expose / Ilz s'en viennent moquer. / Non moquer seulement / Mais par contemnement / De la haulte puissance / Me pourchassent tourement, / A fin que promptement / Ie nye ton essence. (Evangelium).

„La Nouvelle Pallas", „Cantique du Pecheur converti a Dieu", f. 85: Le monde me vient empecher / Lors que ie veux ton nom prescher.

„Quatre livres de Caton", „Le Devis de la Rose blanche, à la naissance de monsieur le petit Duc". (Rose blanche ist die Heilige Schrift). Mocqueurs, vous en prenez à rire / Et venez blasmer mon escrit / Tousiours vous trouvez à redire / Sur la Rose de Jesus Christ . . . .

Si i'allegue Luc, ou Mathieu. / Blessez se diront par oultrage, / Comme un pore sanglier d'un espieu, / Qu'on suyt au loys espais & large.

„Temple de Chastete", „Autre Cantique": Vous perdez temps de me venir reprendre / Quand je soustien la divine escrip-ture, / Plus m'en blasmez, plus je la veulx apprendre / S'ebashist on si m'en plaist la lecture? / C'est de Dieu la parolle / Qui ses esleuz console, / Cessez donc vos audaces / Prescheurs pleins de follaces, / Car en despuit de tout vostre mesdire / Les saincts escripts m'efforceray de lire.

[250]) F. Buisson, S. 57.

[251]) F. Buisson, S. 53.

ein Beweis, wie groß und allgemein das Verlangen danach war, die Bibel selbst zu lesen. Wohl hatte es auch vorher eine Bibel in französischer Sprache gegeben. Die Bible historié des Guiart de Moulin war schon 300 Jahre alt. Aber sie waren mit Anmerkungen versehen und nach der Vulgata übertragen. 1477 war das Neue Testament durch die Augustiner Mache und Farget, Ende des 14. Jahrhunderts durch den Beichtvater des Königs selbst Jean de Rély die ganze Bibel auf Französisch, Postillen und Auslegungen der sonntäglichen Episteln und Evangelien herausgegeben worden.[252]) Die Folgen des Bibelstudiums sind jedoch jetzt ganz andere. Das Evangelium lehrt die Humanisten ein neues Verhältnis vom Menschen zu Gott. (Vielleicht ist umgekehrt das Individualitätsstreben der Grund, weshalb man sich an die Bibel wendet.) Christus tritt, unter Ausschluß der Kirche, allein vor den Gläubigen. Er erfüllt ganz sein Denken. Das unmittelbare Gegenüberstehen sucht und findet der Humanist durch die Bibel und in ihr und das wird sein Dogma. Nicht so sehr das Studium der Bibel selbst läßt ihn sie ergreifen, sondern daß sie ihn lehrt, seine Persönlichkeit frei zu machen. Vor allem gibt sie ihm das Bewußtsein der Erlösung durch Christus. Christus kannte seine Sünde und starb für ihn, ehe die Kirche war. Christus ist ihm Erlöser jedes einzelnen Menschen viel mehr als der Erlöser der Menschheit, der fortleben will in der Kirche.

Deshalb betont er so überstark die eigene Schwäche und seine Verworfenheit. Durch Adam ist die Sünde in die Welt gekommen; als „sündhafte Menschen werden wir im Mutterleibe gezeugt" [253]), deshalb kann nur Böses aus mir kommen [254]), denn „die Natur neigt zu allem Schlechten".[255]) Der sündhafte Mensch vermag aus sich nichts Gutes hervorzubringen, alles, was er tut, trägt den Stempel des Bösen. Die erste Uebertretung hat seine Natur verderbt, mit der Erbsünde ist ihm der ewige Tod überkommen; er wäre verloren, wenn nicht Christus in seiner unendlichen Güte und Barmherzigkeit ihn zu sich riefe. Christus hat ihn ja schon erlöst aus seinen „Ketten und Eisen" durch seinen Tod am Kreuze.[256]) Durch sein Blut hat

[252]) Gabriel Hanotaux, Bd. 6. S. 335.

[253]) Philosophe parfaict, v. 614—615.

[254]) Quatre Livres de Caton, Deuxième cantique sur la nativité de Jesus Christ. 1548.

[255]) Temple de Chasteté, Le premier Cantique à Dieu. 1549.

[256]) Epistres heroides, 1560. XX. Epistre, f. 101.

er uns erlöst [257]) und sein Blut ist die Quelle des Lebens.[258]) Christus müssen wir uns anvertrauen, der uns mit seinem Leben erkauft hat, wenn wir zur Anschauung Gottes gelangen wollen. Er nur kann uns führen zum ewigen Heil. „Durch ihn allein habe ich den Weg zum himmlischen Vater. Ihr falschen Propheten, die ihr die Wahrheit verbergt, die ihr das Gegenteil von dem predigt, meine Augen sind doch darauf gerichtet, um mich vor jeder verderblichen Gefahr zu bewahren".[259]) Der Mensch vermag nichts zu tun, aber „Du Ewiger hast durch deinen Tod für mich Genüge getan; Du hast meine Vergehen auf Dich genommen, und so wurde mir durch deine Gnade Verzeihung".[260]) „Wenn Du mich unter Deine schützende Hand nimmst, wer wird mir dann entgegen sein?" [261]) „Dein Knecht bin ich, wenn ich auch boshaft bin, wenn ich auch als Sünder vor Dir stehe . . . aber ob man mich für schlecht, oder ob man mich für gut hält, ich bin doch immer Dein Geschöpf. Zu wem denn werde ich um Hilfe eilen, wenn nicht zu Dir, oh mein Gott? Wenn Du mich nicht als Knecht haben willst, wer könnte oder wollte mich aufnehmen? . . . Wenn ich auch ganz blind bin, Du kannst mich erleuchten. Wenn ich schwach bin und voller Krankheit, Deine Hand kann dort heilen, wenn Du willst. Wenn ich tot bin . . hast Du Kraft und Macht, mich aufzuerwecken. Denn sehr viel größer ist Deine Güte und Gnade, als mein falsches Herz häßliche Sünden umfaßt. Und Du kannst mehr Beleidigungen mir vergeben, als ich Sünder schwere Sünden begehen kann. Siehe also nicht auf die Menge meiner Sünden, noch auf meine Unwürdigkeit, sondern folge Deiner großen Güte, verzeihe mir und allen Sündern".[262]) Habert erwartet alle Rettung aus der Sünde von Christus. Die Hingabe an ihn genügt, um gerechtfertigt zu werden. Unsere schwache Kraft vermag ja nichts zu tun. Wenn Christus will, dann sind wir geheilt; wenn er will, dann wird der Sünder gleich von seinen Sünden lassen; „dann werde ich sein, wie ein wiedergemaltes Bild, und ich werde von neuer Liebe umgürtet sein, wie eine Schlange, die ihre alte Haut abgestreift

---

[257]) Temple de Vertu, v. 388.

[258]) Liberalité chrestienne, La misère et calamité de l'homme naissant en ce monde, f. 44.

[259]) ibd. f. 43.

[260]) ibd. Second misère, f. 77.

[261]) ibd. f. 78.

[262]) Epistres heroides 1550. Bibliothèque Mazarine. Cantique à Dieu. f. 91.

hat".[263]) 1520 schon sind die Schriften Luthers in Paris verbreitet.[264]) Haberts Rechtfertigung durch den Glauben ist Luthers Dogma. Nur dem, der den Glauben hat, erschließt sich die Gnade. In einer Ballade im „Tempel der Keuschheit" wiederholt sich als Kehrreim die Fundamentallehre des deutschen Reformators: „Der lebendige Glaube, der den Menschen rechtfertigt".

Da ist nicht die Rede vom Sakramente, das dem Menschen die Gnadenmittel spendet zu einem guten Leben. Da wird nicht gesprochen vom Sakrament der Beichte, in dem der Gläubige seine Sünden öffentlich bekennt, Erleichterung bekommt von seiner Sündenqual dadurch, daß der Priester ihm als Seelenführer hilft, den rechten Weg zu finden und als Stellvertreter Gottes auf Erden ihn von der Sünde freispricht. Da steht auch nichts von der Eucharistie, von dem heiligen Sakrament, durch das Christus sich unmittelbar vereinigt mit dem Menschen, der durch die Kirche sich zu ihm führen läßt. Der Mystiker und Individualist duldet keine fremde Vermittlung. Nur an ganz wenigen Stellen aus den Jahren 1541 und 1542 erwähnt Habert die Sakramente der Beichte, des Altares und der Ehe. Im „Kampf des Cupido mit dem Tode" (1541) geht der „katholische Bruder Gervais" zur Beichte. Die Ueberschrift eines Abschnittes dort heißt: „Wie die Aerzte gekommen sind, um der (kranken) Dame Erleichterung zu verschaffen und wie ihr das Sakrament gebracht wurde". Weiter heißt es dann: „Sie empfängt in großer Andacht ihren Schöpfer, um besser gerüstet zu sein gegen den Teufel und seine Versuchung". Das Sakrament der Ehe wird Oger, dem König der Dänen zur Zeit Karls des Großen und Morgue, der Schwester des Königs Artus von der Tafelrunde, während der Feier der heiligen Messe gespendet. — — Sonst aber sind Habert die Sakramente „scrupuleuses céremonies"[265]). Er will nicht die „neuen Opfer, die beinahe den Alten entlehnt sind, um sie mit den gläubigen Liedern zu vermischen, sondern daß wir unsere Liebe als eine lebendige Hostie opfern".[266]) Das vollkommene Opfer ist nicht das „sang brutal".[267]) Gott will nicht mehr dieses Opfer der Pharisäer; „wir wollen dem Schöpfer

[263]) Liberalité chrestienne, Second livre de la misère de l'homme, naissant en ce monde. f. 67.

[264]) Lavisse-Rambaud, Histoire générale du IVe siècle à nos jours, Chapitre XII, La Réforme en France (F. Buisson), S. 479.

[265]) Le Combat de Cupido et de la mort. (aus dem Musée Condé). f. 79.

[266]) Paraphrases chrestiennes. La deuxieme paraphrase extraicte du XIIe chap. de saint Paul en l'escript aux Romains.

[267]) ibd.

unseren reinen Gedanken opfern", „das ist das Opfer, durch das die Häresie gebrochen und vernichtet wird".[268]) Die Unwissenden, die das Evangelium nicht kennen, glauben Gott durch „äußerliches Opfer und Aberglauben zu gefallen", „sie wissen nicht, daß das wahre Opfer ein zerknirschtes Herz ist".[269]) Geistigerweise sind wir mit Christus verbunden; dadurch, daß er den Tod für uns erlitt, „läßt er uns teilnehmen an seinem Geiste".[270])

Alle sind zu dieser Teilnahme geladen — nur die Verstockten sind ausgenommen, weil sie nicht glauben wollen. Jeder, der seine Sündhaftigkeit erkennt und einsieht, daß Christus für seine Sünden gelitten hat und sich dann niederwirft auf die Kniee, der ist von ihm berufen und auserwählt zum ewigen Heile, „nicht mehr und nicht weniger als seine heiligen Apostel".[271]) Der eigentliche Begriff der Prädestination Calvins ist Habert nicht aufgegangen. Diese philosophisch-theologische Unterscheidung war seinem einfachen unkomplizierten Denken fremd. Wenn er ihn erfaßt hätte, würde er ihn doch nicht angenommen haben, da er nicht einsehen kann, daß es einige Bevorzugte geben soll. Allen ist doch die Gabe der Vernunft geschenkt, jeder kann zum Evangelium kommen und Gott dort kennen lernen.[272]) Die Gleichheit der Individuen, die er sich gegenüber der Hierarchie der Kirche erkämpft hat, würde durch die Vorherbestimmung einzelner zur Seligkeit, der anderen zur ewigen Verdammnis, verloren gehen. Wie oft Habert das Wort „prädestiniert" gebraucht, er erkennt es nicht im Calvinschen Sinne (vielleicht liebt er es so, weil es ein Begriff der Reform ist). „Wenn wir seine göttlichen Vorschriften und Weisungen befolgen, die in der Liebe zu Gott bestehen und der Achtung seines Nächsten, werden wir unzweifelhaft zur Teilnahme der ewigen Freuden gelangen, die allen bereitet sind, die durch die Ausübung ihrer Werke zu Söhnen Gottes vorherbestimmt sind".[273]) In der „Neuen Venus" legt er selbst einmal dar, was er unter dieser „Prädestination"

---

[268]) La Nouvelle Juno. f. 25.

[269]) Quatre livres de Caton. VI. Cantique à Dieu. s. auch Erasmus, „Der Christenlich Ritter" f. LVII r.: Du meynst es sey ein opffer / ein brennende kertzen. Aber David spricht. Dz ist got ein opffer ein betruebter geist / und so hat er verschmaeht dz bluot der bock oder kelber / aber ein rüwig unnd demütig hertz wird er nitt verachten.

[270]) Titus et Gisippus, Deuxième Amour.

[271]) Epistres heroides. XVIII. Epistre, f. 85.

[272]) Liberalité chrestienne, f. 19. Epistres heroides, Second livre, I. Epitre, f. 107.

[273]) Combat de Cupido et de la mort.

versteht. Er sagt dort: „Es gibt also Prädestinierte? Gewiß, ja, aber wir müssen verstehen, daß wir alle zu diesem Gute befohlen sind".[274])

Alle sind berufen, nicht nur die, welche einer Kirche angehören: sei es der katholischen, der calvinistischen in Genf, oder auch der, die sich trotz der blutigen Verfolgungen schon 1555 in Paris gebildet hatte, die 1557 schon vier Pastöre besaß und von denen die große Zahl von 135 Anhängern im selben Jahre in der Rue Saint-Jacques überrascht wurde und die am 25. Mai 1559 eine erste Synode abhalten konnte.[275]) Die Auserwähltheit ist nicht an die Zugehörigkeit zu einer äußerlich sichtbaren Gemeinschaft geknüpft. Doch die Verfolgungen zeigen, auf welcher Seite die Auserwählten sind. „Die Guten halten sich fern von weltlichen Vergnügungen, um das Kreuz Christi zu tragen, das nichts anderes ist als in seinem Namen Hunger und Durst zu erdulden, Schmach, ungerechte Folterqualen, Nachstellungen, Einkerkerungen und endlich den Tod." [276]) Alle „diejenigen, die den Körper töten, haben nicht die Macht, die Seelen zu ersticken und auszulöschen, welche nicht in der Macht des Satans stehen, noch seiner Diener, noch weniger unter der Tyrannei des Antichrist".[277]) Die anderen, die „falschen Propheten", „voll von Gift und Galle . . geben sich den Anschein, als ob sie das harte Kreuz Christi trügen, aber niemals leidet ihr Körper für Christus Qual".[278]) Zu Ende der „Deploration poetique" spricht Habert plötzlich und unerwartet von den religiösen Kämpfen. „Die Welt fürchtet die Verfolgungen, die man den auserwählten Söhnen (filz de repromission) bereitet: denn sehr oft erstaunt die Taube über das Urteil, das dem Raben vergibt. Fürchtet nichts, sagt die Wahrheit und widersteht jedem Dunkel!" [279]) Fürchtet nichts, „die göttliche Dreifaltigkeit [280]) wird uns die versprochene Erbschaft zuteil werden lassen, wenn wir die Verfolgungen der falschen Welt tragen." [281])

Die Kirche ist der Herd der Falschen, der Unwissenden, der „Häretiker". In ihr sind die „falschen Propheten", die den

---

[274]) La Nouvelle Venus, f. 24.

[275]) Histoire Générale (F. Buisson), S. 531 und 532.

[276]) Liberalité chrestienne, f. 13.

[277]) ibd. f. 14.

[278]) Epistres heroides, f. 122. Dieselben Verse in den Exhortations aux Thresoriers chrestiens der Quatre livres de Caton.

[279]) Deploration poétique, f. 37.

[280]) deité conioincte en triple estage.

[281]) Liberalité chrestienne. La misere de l'homme naissant en ce monde. f. 45.

Gläubigen das Evangelium entziehen; sie widerstehen der treuen Kirche.[282]) „Der Satan verbietet, ein nächstenliebendes Herz zu haben, indem er uns das wahrhafte Buch wegnimmt."[283]) In der Welt sind „Wölfe", die „neidisch und eifersüchtig auf dieses schöne Buch sind; die Wölfe sind die unglücklichen Propheten, die entgegen allen offenbaren Dingen ihren Irrtum unter uns streuen wollen, vor dem die christliche Kirche großen Abscheu hat".[284]) „Die Schlange, die schmutzige Dienerin der Hölle . . ersehnt nichts mehr, als eines guten Tages die guten Bücher zu verjagen, um dann ein Wissen zu verkünden und zu veröffentlichen, das Gott entgegen und Torheit ist . . von da kommt das Schisma der Häresie."[285]) Der Antichrist sitzt in den Reihen derjenigen, die sich wahre Diener der Kirche nennen. Zum Glück gibt es in Paris „manche Doktoren von heiligem Gewissen, die den Irrtum des Antichristen bekämpfen —, die den Honig der göttlichen Schrift predigen, um den Geistern Nahrung davon zu geben, die Jesum Christum in das Herz eingedrückt haben".[286]) Viele glauben heute an Christus, wollen aber sein Evangelium nicht befolgen, das uns Bescheidenheit lehrt. Doch wird es noch einmal eine Zeit geben, wo sich jeder der Demut Christi erinnern wird, und „dann wird die Kirche in ihrer Gesamtheit auf dem rechten Pfade wandeln".[287])

Der Christ kennt seinen Herrn und Meister nicht mehr; er ahmt nicht mehr seine Demut nach. Die Mönche sind „voll von menschlicher Unklugheit",[288]) „Venus herrscht in Mönchen ohne Maß und ist die Göttin unkeuscher Domherren".[289]) Mit bitterem Spott berichtet ein „Edelmann seinem Bruder, auf welche Weise ein fetter Abbé für zweitausend Taler mager wurde".[290]) Er setzte den Abt bei Wasser und Brot ins Gefängnis und den hungernden Mönch an die gutbesetzte Tafel. Gewöhnlich speichern die Klöster große Reichtümer auf, und die armen Mönche müssen darben.[291]) Der Abt magert zu seiner eigenen großen Freude ab, zahlt gern die ausgemachten zwei-

---

[282]) La Nouvelle Juno, f. 41.
[283]) Quatre livres de Caton, VI. Cantique à Dieu.
[284]) ibd.
[285]) Le nouveau Cupido, in Histoire de Titus et Gisippus.
[286]) Le Dieugard de la ville de Paris, a Monseigneur de Guise, 1558. f. 5. Sonnet VII.
[287]) Temple de Chasteté, Ende.
[288]) La nouvelle Juno, f. 29.
[289]) L'Exposition de Venus, in Deploration poetique.
[290]) Epistres heroides, Second livre. III. Epistre, f. 114.
[291]) Voyage de l'homme riche.

tausend Taler, muß aber von dem Edelmann die wohlgemeinte Mahnung und den Rat einstecken, daß er sich immer so gesund und wohl fühlen werde, wenn er den Armen Speise gibt, sich um die Tugend müht und dem Studium obliegt, wie es die tugendhaften Geistlichen tun, die Venus fliehen und Pallas ehren.[292]) — Gargantua rät seinem Sohne Pantagruel davon ab, ins Kloster zu gehen: die Zeiten sind vorbei, da die Christen vor ihren Feinden in die Einsamkeit sich zurückziehen mußten; das Christentum ist weit genug ausgebreitet; diese Häuser sind überflüssig geworden. Klar und offen soll er seinen Weg gehen, die Unwissenden lehrend; nicht den Strick der Mönche nehmen und auf den Knieen einen Betbruder heucheln.[293]) Das Kloster ist dem Renaissancemenschen zu eng; er muß Licht, Weite haben, Freiheit, wie sie Rabelais' Kloster Thélème gibt.

Freiheit und Weite seiner Persönlichkeit sucht und findet Habert in den neuen evangelischen Lehren. Weit ab steht er von jeder engstirnigen Beharrung, hier auf religiösem Gebiete, wie auch sonst in allen anderen Fragen. Das Urteil Leykauffs ist nicht richtig, wenn er von ihm sagt: „Seine anfangs maßvollen, christlich-religiösen Anschauungen ändert Habert sehr rasch, als er an den Hof des protestantenfeindlichen Heinrichs II. und der orthodox-katholischen Katharina von Medici berufen wird. Jetzt wird er auf einmal der strenge zelotische Katholik . . ." [294]) An den Hof kam er „im Jahre 1546 oder im Anfang des Jahres 1547" [295]) berichtet Leykauff. Die angeführten Aeußerungen und meist scharfen Angriffe sind aber aus einer Zeit, die teilweise weit hinter 1547 liegt und bis in die letzten Schaffensjahre, von denen wir überhaupt etwas von dem Dichter wissen, bis 1560 reichen. Leykauff widerspricht sich selbst, wenn er eine Seite weiter von den Bibelkämpfen Haberts spricht, von seinem Angriff auf das Mönchstum und die Geistlichkeit, auf den Papst und die Stellen aus Schriften holt, die entstanden, als Heinrich schon König war. Wie konnte Leykauff dennoch zu seinem Urteil kommen? — Eben wegen eines charakteristischen Zuges, der nicht nur Habert eigentümlich ist, sondern der das Wesen des christlichen Humanismus ausmacht: die Stellung zwischen zwei Entscheidungen. Wie schon weiter oben bemerkt wurde, bezeugt Habert des öfteren seine Zugehörigkeit zur katholi-

292) Epistres heroides, Second livre, III. Epistre, f. 116.
293) Le songe de Pantagruel, 1542.
294) Leykauff, S. 21.
295) ibd. S. 17.

schen Kirche, aber doch nicht in dem Maße und in Ausdrücken, die auch nur annähernd die Worte L e y k a u f f s rechtfertigten. Vor allem ist zu beachten, in welchem Zusammenhange diese Aussagen der Kirchengläubigkeit sich befinden. Da zeigt es sich denn, daß sie zusammenstehen mit denen, die am meisten reformistisch sind. Der Angriff war eben so stark, daß es einer ausdrücklichen Versicherung bedurfte, nicht im gegnerischen Lager zu stehen. Nachdem zum Beispiel H a b e r t gerade noch gesagt hat, daß die Opfer heidnisch sind, Gott unsere reinen Gedanken besser als sie gefallen, daß ein Gebet in stiller Kammer der wahre Gottesdienst sei, also rein reformistische Ueberzeugungen ausspricht, versichert er: „doch ich bin kein Häretiker . . ich liebe die wahre und katholische Kirche, im Namen Gottes eingesetzt und versammelt . . . mehrere haben die Augen mit Blindheit geschlagen, aber fallen kann die heilige Kirche in Ewigkeit nicht, denn sie ist stark und fest. Das ist eine Kirche, in der die Nächstenliebe wohnt, das ist eine Kirche, in der die Wahrheit stark ist." [296]) Dreißig Seiten weiter heißt es dann: „Laßt uns nicht die Kopie des Buches verlieren, welches das Buch des Lebens und des Heiles ist, von dem ich ebenso laut wie eine Elster schreien werde, daß es besser ist, als ein Dukaten oder „Heil!". [297]) „Barmherzigkeit ist das wahre Opfer", [298]) predigt der christliche Humanist und fährt dann in seinem Glaubensbekenntnis fort: „Ich glaube auch an die katholische Kirche . . deren Haupt untrennbar Christus ist . . . Wenn wir diese Verbindung (communion) der heiligen Kirche,

[296]) La Nouvelle Juno, f. 30.

[297]) Ne perdons pas du livre la copie / Qui le livre est de vie & de salut, / Dont ie criray aussi hault qu'une Pie / Qu'il est meilleur qu'un Ducat ou Salut.

(Pie gleich Papst? Ducat und Salut wohl Anspielung auf Ablaßhandel). La Nouvelle Juno, Estrene pour le petit duc de Bretagne, Filz de Monseigneur le Daulphin. f. 62. Im „Songe de Pantagruel" wendet er sich deutlich gegen den Ablaßhandel und

ceulx qui prescherent iadis
Que par argent on gagnait paradis,
Et qui disoient que sans merite ou oeuvre
Pan pour argent son paradis nous euvre
En recepvant grande somme dargent
Dont y a eu maint povre homme indigent
Qui pour tirer bergers du purgatoire,
Vaches et veaulx mectoient en inventoire
Pour appaiser ces prescheurs amassez
Pour alleger ames des trespassez,
Dont ilz tiroient biens de tout le plus chiche
Mais n'en est pource venu plus riche.

[298]) La misere et calamité de l'homme . . . f. 46.

in treuer gläubiger Einheit, verachten, indem wir sie durch eine andere Lehre beunruhigen, sind wir außerhalb ihrer Auserwählung und weit von Christus, durch falsche Meinung; und von der Kirche haben wir Besitz, wo Satan ist, der die Seinigen lehrt." [299]) Zweifelhaft ist immerhin, auf welcher Seite Satan nun wirklich ist. Offen bekennt er sich ja auch zu jener anderen Kirche, die im Entstehen begriffen ist. Sie sucht man mit List und Gewalt zu überraschen und zu beseitigen; diese Falschen und Bösen wollen „die treue Vereinigung meiner Freunde verhindern, die in geringer Zahl sind".[300]) Darauf folgt die schon zitierte Stelle: „denn ich liebe keine Tempel und Gebäude, mir darin Opfer zu bringen usw. . ." [301])

Wenn Habert mehr der Reform als der Kirche zugeneigt scheint, so muß man sich doch hüten, in ihm einen bewußten Protestanten zu sehen. Trotz allem wollte er ein Sohn der Kirche bleiben und glaubte, die Reformierung in ihr vollziehen zu können. Ebenso ehrlich wie in seinen Anklagen, ist er auch wieder in seinen Bekenntnissen, wenn es auch uns heute scheinen möchte, als seien die Gegensätze dieser Aussagen zu groß gewesen, als daß sie in einem Menschen hätten bestehen können. Im Zusammenhang mit der oben zuletzt angeführten Stelle weist er jede Häresie von sich und bekennt, daß er „alles, was die katholische Kirche glaubt, ohne Falsch glauben will" [302]), und in fast unmittelbarem Anschluß an das obige Zitat sagt er mit voller Ueberzeugung: „Ich gehöre nicht der einen und der anderen Partei an; mein Herz bekennt sich nicht zu zwei Gesetzen. Ich wanke nicht in einem Punkt des Glaubens. Was man glauben muß, glaube ich ganz." [303])

Wichtiger aber als jede Selbstäußerung für oder gegen die Zugehörigkeit zur Kirche ist die dogmatische Ueberzeugung Haberts. In der eigenen Verteidigung können zu viele persönliche Motive und Selbsttäuschungen mitspielen. Eine klare Entscheidung über Haberts Stellung gestattet sein Verhältnis zum Hauptdogma Luthers: die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben. Die Frage geht um Glaube und Werk, Paulus und Jakobus. An diesem Dogma, das nicht nur gelehrt, sondern in besonderem Maße gelebt wird, muß sich Haberts stoisches Lebensideal entscheiden, das die Tat, die

[299]) La misere et calamité de l'homme, f. 47/48.
[300]) La Nouvelle Pallas (an die Dauphine gerichtet!). Eine ähnliche Stelle ist in den „Quatre livres de Caton"; Cantique VI.
[301]) ibd. f. 19.
[302]) ibd. f. 21.
[303]) ibd. f. 20.

den Lohn in sich trägt, so hoch schätzt. Die Reform verneint den Willen, der Stoizismus ist „die heroische Verherrlichung des Willens des Menschen gegen die äußeren Elemente".[304]) Die Stoa hat Habert das starke Selbstbewußtsein gegeben, durch eigene Tat gut und tugendhaft zu werden. Sie regt sein Handeln an, zeigt ihm, wie wertvoll die menschlichen Kräfte sind. Deshalb, betont er auch noch so stark die Schwächung des Triebes zum Guten, die Willensfreiheit gibt er nicht auf. Sind wir auch abhängig von der Erlösungstat Christi, wir selbst können doch mitwirken. Gnade und gutes Werk bedingen sich gegenseitig. In dieser Ueberzeugung steht Habert nicht allein. Lefèvre d'Etaples ist hierin ebenso „orthodox" wie er. „Gott zieht uns zur Reinheit. Man sagt uns wohl, daß wir sie nicht erreichen können ohne dieses Geschenk (der Gnade). Ja, aber denen, die alles tun, was sie können, versagt Gott nicht seine Gnade . . die Gnade wird denen gegeben werden, die das Gute tun."[305]) „Der Menschensohn wird einem jeden nach seinen Werken vergelten."[306]) Das ist ganz gegen Luther, ganz gegen Calvin. Mit Lefèvre d'Etaples[307]) bezeugt Habert, daß der „Glaube ohne Werke tot ist".[308]) In einem „Epistre à madame de Villebouche" setzt er ausdrücklich noch einmal an den Rand: Fides sine operibus mortua est.[309]) Es ist wohl wahr, daß wir aus eigener Kraft nichts Gutes zu schaffen vermögen, daß alles Sünde ist, was aus uns kommt — aber wenn ich den Glauben an Jesus Christus habe, dann erhalte ich auch die Gnade, gute Werke zu vollbringen. Dann muß ich notwendig diese Werke tun, denn wenn sie ausbleiben, dann ist mein Glaube tot. „Es genügt nicht, die Dinge, die im Evangelium enthalten sind zu definieren; es ist nicht alles, zu sagen, daß Christus befiehlt, gegen einen jeden große Nächstenliebe zu besitzen, man muß sie durch die Tat zeigen, oder sonst ist das Werk unvollkommen."[310]) So stehen Gnade und Werk in unmittelbarer Wechselwirkung, die Gnade schafft das gute Werk,

---

[304]) Albert Autin, L'échec de la Réforme, Appendice V:Le Stoicisme contre la Réforme, S. 276.

[305]) Kommentar zu Math. VII, f. 33v :48. „Gratia . . quae est merces bonorum operum". s. weitere Stellen bei Imbart de la Tour, S. 147, Anm. 1.

[306]) Kommentar, Luk. XIV, f. 75, 130. . . . .

[307]) „Das Fehlen der Werke ist das Zeichen eines schlechten und toten Glaubens." Röm. III, 28, f. 75r.

[308]) La jeunesse du Banny de liesse, f. 116. s. auch für viele: Harangue de la Déesse Astrée, f. 4.

[309]) ibd. f. 46.

[310]) La nouvelle Pallas, f. 24.

das Werk zieht die Gnade herbei. Natürlich läßt sich Habert vorwerfen, daß er sich im Kreise dreht, daß er dem Menschen zugesteht, das Gute tun zu können, obwohl seine Natur verdorben ist. Der Dichter ist kein Philosoph und kein Theologe. Und hier ist es auch nebensächlich, ob er folgerichtig gedacht hat oder nicht. Nicht darauf kommt es an, seine Verstandesschärfe zu prüfen, sondern zu sehen, wo der christliche Humanist Habert steht, wo die Kreise stehen, für die er Typus ist. Sein Werkglaube, zusammengehalten mit seiner Gnadenlehre, beweist, daß er weder der katholischen, noch der streng reformistischen Partei zugehört, daß er genau in der Mitte ist.

Gegen diese Folgerung beweist nichts seine Verehrung Marias, der Mutter Gottes. Wenn auch „der Marienkult damals, mangels positiver dogmatischer Definitionen der sicherste Prüfstein (schibboleth) war, der die Katholiken von den „Lutheranern" aller Farbe schied",[311]) so dichtet doch sogar ein Dolet, der sein Leben auf dem Scheiterhaufen endete, zwei Oden „zu Ehren der Jungfrau Maria".[312]) Daß auch Habert eine „Ballade der Jungfrau Maria"[313]) schreibt, ein Lied auf die „keusche Maria",[314]) ein „Epistre Gottvaters an die Jungfrau Maria"[315]) ist nur ein Beweis mehr für die besondere geistige Lage des christlichen Humanismus.

---

311) Henri Hauser, S. 41, Anm. 2.
312) ibd.
313) mit dem Refrain: Nigra sum sed formosa. Suytte du Banny de liesse f. 78.
314) Epistres heroides, f. 93.
315) ibd. XX. Epistre, f. 100—106.

Die Welt im Humanismus Haberts.

Der einzelne und die Welt.

Einen besonders tiefen Schnitt zwischen Mittelalter und der neu beginnenden Zeit eines immer deutlicher werdenden Individualismus zeigt die Stellung an, welche die Dichter der Plejade und ebenso schon die Humanisten der Frührenaissance als Einzelwesen der Welt gegenüber einnehmen. Ein Bedürfnis der Persönlichkeit meldet sich an, welches das Mittelalter nicht gekannt hatte: das Verlangen nach Ruhm (gloire). Der mittelalterliche Mensch übergab seine Persönlichkeitsansprüche dem organisch aufgebauten Gesellschaftskörper, dem er selbst zugehörte. Der einzelne war nicht Selbstzweck, sondern seine Existenz hatte nur insofern Sinn, als sein Leben und Wirken der Gesamtheit zugute kam. Bei einer so festgefügten Gemeinschaft war wenig Platz für ein individuelles Hervortreten, würde doch sonst leicht das Schaffen der Teile in dem großen Organismus sich überschnitten und diesen selbst gefährdet haben. Ein widerstrebender Geist mußte dann eben beiseite treten, oder sich unterwerfen. Es ging nicht, daß einer zum Schaden des Ganzen hervortrat. Nützte aber ein überragender Kopf dem Gemeinwesen, so kam es diesem zugute, nicht ihm selbst. Allein die Sache galt, nicht die Person.

D a n t e schon sucht persönlichen Ruhm und ist darauf bedacht zu zeigen „wie der Mensch sich verewige".[316]) Der einzelne löst sich aus dem Verbande und lebt sein eigenes Leben, für das er Ruhm sucht. Und zwar nicht einen Ruhm der Vergänglichkeit, einen Ruhm, den die Menge gibt und nimmt, sondern einen bleibenden, der auch die Jahrhunderte überdauert. Der mittelalterliche Mensch lebte ein Leben, das ganz gerichtet war auf das Jenseits. Der Organismus, in dem er stand, fand seine Vollendung erst in Gott. Er auch war der endgültige Lohn seines Strebens. Der aus dem starken Verbande eines im Transzendenten sich erfüllenden Organismus gelöste Mensch sucht die Anerkennung seines Strebens schon

[316]) Fegfeuer, XI, 91 –119. Hölle, XV, 85. Paradies, XXV, Anfang: „Se mai continga . . . ."

im Diesseitigen. Er lebt in dieser Welt und für sie und verlangt auch die Belohnung von ihr. Daß Menschen, die das Geistige wollen, oder gar Vertreter eines christlichen Humanismus nicht flüchtige Augenblickserfolge, leicht vergängliche Werte, materiellen Gewinn und flüchtiges Ansehen suchen ist klar. „Ist der Ruhm, so wie der Humanist ihn versteht, nicht tatsächlich das Bewußtsein, auf eine sichere Weise hier und jetzt das zu verwirklichen, was überall und immer sein wird"?[317]) Die Stoiker zwar hatten den Ruhm anders verstanden. Bei jeder guten Tat stellt sich sofort Ruhm und Glück ein. „Der Lohn des Guten, lehrte Seneka, ist, es getan zu haben" (recte facti, fecisse merces est).[318]) Das 16. Jahrhundert begnügt sich damit nicht. Es will fortleben durch die Tugend, durch sie will es unsterblich sein. In einer Zeit, in welcher Platonismus und Stoizismus, Geist und Tugend herrschen, ist das Ruhmbedürfnis nicht durch die Befriedigung zeitlichen Gewinns und Ansehens gestillt. Das Geistige verlangt die Dauer. Es übernimmt die klassische Darlegung Ciceros, daß der Ruhm, der aus der göttlichen Tugend kommt, ein göttlich-ewiger ist, jenseits allem Vergänglichen. Der Humanist des 16. Jahrhunderts verachtet das Urteil der Menge, weil sie unfähig ist, das Ewige in seinem Werke zu erkennen und zu würdigen. Sein Werk greift hinaus über den Alltag; das Kunstwerk will zum Ewigen führen, und ist selbst schon ein Stück von ihm. Und doch haben beide Arten des Ruhmes die gleiche Wurzel in der individualisierten Persönlichkeit: ob er nun bei der Schätzung der Welt in irdischem Reichtum, Ehre und Ansehen besteht, oder bei Schätzung des Geistes in dem Fortleben durch Geistiges in den Zeiten; denn der Ruhm ist nichts anderes als das Bedürfnis der Verewigung der Individualität als Ersatz für die verlorene Bindung mit dem Absoluten. Denn sonst stünde die Persönlichkeit allein für sich da, nur dem Augenblicke lebend. Die demütige, vertrauende Hingabe des gläubigen Gemütes, das sein Geschick einer anderen Macht anheimgibt, fehlt.

François Habert ist diese Haltung noch nicht ganz verloren gegangen. In einer nachdenklichen Stunde seines ruhmsüchtigen Lebens sieht er ein, daß das Ruhmesbegehren nicht recht in sein Weltbild hineinpassen will, das so stark asketisch weltverneinende Züge trägt. Und er „verzichtet auf

[317]) Franchet, Ronsard, Kapitel 3, S. 115—146. S. 144.

[318]) Seneka, Epistolae, 81 (L. Annali Senecae ad Lucilium Epistolae Morales. Argentorati. 1809 Bd. I. Epistola 81. S. 301). „Gratus sum, non ut alius mihi libentius praestet priori imitatus exemplo; sed ut rem jucundissimam ac pulcherrimam faciam, gratus sum, non quia expedit, sed quia juvat." S. 119.

die Ehren, die Gott gegenüber doch nur Unehren sind".[319]) Weil es ihm so gewiß ist, daß Gott „nach dem Tode die Seele zum Himmel führen wird" [320]) will er keinen Nachruhm, auch nicht den der Weisheit, außer dem, daß er als Christ gestorben ist. [321]) In dem Bewußtsein der Nachkommen soll nur das eine stehen, daß er seine Pflicht als Christ erfüllte.

Im übrigen aber folgt er dem humanistischen Ruhmesgedanken trotz seiner Verherrlichung des Todes und seiner Sehnsucht nach dem Jenseits. Das humanistische Hochgefühl der Unsterblichkeit des Literaten ist so stark, daß es die mystisch asketischen Strebungen übertönt und wieder die seltsame und wunderbare Spannung der Menschen zeigt, die zwischen zwei Kulturen stehen; die sich nicht lösen von der einen, und doch die neue schon angenommen haben. Das Schönheitsgefühl des Diesseitsmenschen gebietet H a b e r t , das Ebenmaß des menschlichen Körpers zu bewundern und „einer Pariser Verwandten" zu gestehen, „daß ihre übergroße Schönheit sie den „Lesern" unsterblich mache".[322]) Der Weisheitsbegeisterte spricht aus den Worten, die drei Zeilen weiter stehen: „der Körper ist schön, aber alles, was von deinem Geiste kommt, ist sehr viel größer"; — der sozialdenkende Mensch gewinnt seine Unsterblichkeit aus der lebendigen Nächstenliebe (ibd.); der sich seiner Aufgabe bewußte Dichter aus seinem Dichten, das „nicht zu stolz und nicht zu lüstern, sondern mild, gefällig, freundlich in der Rhetorik" sei. „O, guter Geist, der mehr wert ist als ein Königreich, er besitzt das Ansehen im Schreiben, sei es in Versen oder in Prosa, wie die Rose unter den Blumen." [323]) Das Dichten, das Wissen und die Nächstenliebe, alle bringen den Ruhm. Jede Lebensbetätigung geschieht im Hinblick auf Ruhm. Der wahre Philosoph macht sich durch ein „gutes Werk unsterblich, da er so gebrechlich und sterblich ist".[324]) Die in dem Abschnitt über den Stoizismus besprochene „Tugend-Poesie", die Lehrpoesie, die nicht unterhalten, sondern bessern will, macht, daß vor allem die Dichter in die Gefilde der Seligen aufgenommen werden.[325]) „Wenn wir Schönheit besitzen wollen, so müssen wir uns bemühen, gut zu schreiben, damit die Nachwelt wisse, wie sehr das Schreiben beliebt war. Wir

[319]) Deploration poetique de feu M. A n t o i n e D u P r a t, f. 28.
[320]) ibd. f. 30.
[321]) ibd. f. 28.
[322]) La jeunesse du Banny de liesse, Epistre III, f. 20.
[323]) ibd. f. 20.
[324]) Philosophe parfaict, v. 449/450.
[325]) Livre des visions fantastiques, in der Jeunesse du banny de liesse f. 85/86.

bleiben nicht auf den fruchtbaren Gefilden dieser Erde, wenn wir Früchte der Unsterblichkeit schaffen durch gute Schriften, erfüllt von Nützlichkeit." [326])

Die Tugend vor allem verschafft uns den ewigen Ruhm: „Denn der Ruhm dessen kann nicht sterben, der Tugend fest in seinem Herzen hat, und seine Ehre wird nie verderben" [327]), denn „diese Ehre kommt nicht vom blinden Glück, sondern von der Tugend"; [328]) und sie ist virtus aeterna, ewige Tugend. Auch „der Tod, der allein den Körper nehmen kann, vermag nichts über euren Ruhm". [329]) Deshalb darf Janot zu dem trauernden Hirten Perinet sagen: „Tot ist Erasmus nicht, da er nach seinem Ableben wegen seines Wissens nicht in Vergessenheit gerät. Tot ist er nicht, da das Gedächtnis uns Ehre und Ruhm seines Gewissens läßt." [330]) Im Gegenteil, erst der Tod wird die Tugend offenbar machen: „Die Tugend, die du erwirbst, wird nach dem Tode dein Lob verkünden". [331]) „Kaiser und Könige werden wie die Armen ins Grab gelegt, aber ihre Tugend und ihr Lob fürchten nicht Vergessen, Tod und Verwesung. Der König (Franz II.) war nicht unsterblich; aber der Ruhm seines Namens stirbt nicht. Und sein Geist nährt sich mit unvergänglicheren Speisen und an einem schöneren Ort als dieser trüben Erde." [332])

Die Dichter sind dazu da, die Tugend zu preisen und dadurch die Menschen unsterblich zu machen. Die Dichter des 16. Jahrhunderts waren sich bewußt, welche Macht sie besaßen. Wer wüßte heute etwas von einem Achill, Herkules, Odysseus? Wer etwas von Karl dem Großen, Roland und den vielen anderen Helden? — Stolz sagt Ronsard: „Die Bücher allein haben aus sterblichen Fürstinnen Göttinnen gemacht". [333]) Die großen Könige und Kaiser unterscheiden sich im Grabe nicht von gewöhnlichen Arbeitern, wenn nicht jemand ihren Ruhm singt." [334]) Habert bemerkt selbstbewußt in den Hochzeitsliedern (Amours conjugales, 1559)

---

326) Le miroir de vertu . . . 1587. Epistre de François Habert, f. 158.

327) Philosophe parfaict, Epistre à François de Bourbon, v. 25—27.

328) ibd. v. 443—444.

329) La Metamorphose d'Ovide, 1549. f. 5.

330) Eglogue sur la mort d'Erasme, in den Epistres cupidiniques.

331) Trois livres de Chrysopée, 1550, A Pierre d'Acigné.

332) Consolation du peuple Gauloys par le trespas du Roy Francoy II, 1561.

333) Marty-Laveaux, III, 291—292.

334) ibd., II. 455.

in dem „Epistre" an Philipp Emmanuel, Herzog von Savoyen, daß seine Gemahlin Margarete (Schwester Heinrichs II.) „von ihren ersten Jahren an seine Schriften empfangen hat, in denen ihre unsterblichen Ehren niedergelegt sind".

Ungeachtet seiner oft beteuerten Bescheidenheit rühmt er sich seines hohen Dichterberufes und der Macht, die in seine Hände gelegt ist. — Ein Dichterstand hat sich herausgebildet mit festen Ansprüchen, der in einer Zeit individuellen Ruhmbegehrens für sich das Recht verlangt, von der Höhe seiner Urteilsfähigkeit und seinem Verantwortungsbewußtsein (siehe Stoizismus S. 42—44) über die Mitmenschen zu richten und ihnen Vergessen oder Ruhm zu bereiten. Habert schließt sich nicht aus, und als Hofdichter und gefeierter Poet macht er Gebrauch von dieser neuen Macht.

Die Stellung des einzelnen zur Gesamtheit.

Ein außerordentlich wichtiges Kennzeichen eingetretener oder sich vollziehender Individualisierung ist das Verhältnis des einzelnen zum Staate und seine Auffassung von ihm. Die Einstellung zu ihm bestimmt auch das Verhalten zu den Gliedern des Staates, den Nebenmenschen.

Wenn wir die Reihe der bedeutendsten französischen Staatstheoretiker der Renaissance durchgehen, so ergibt sich als Gesamtbild eine starke Demokratisierung des bürgerlichen Denkens. Als Träger dieser allgemein abendländischen Erscheinung gelten uns Niccoló Macchiavelli und Thomas More. Dem ersten flüchtigen Blick sind beide unüberbrückbare Gegensätze. Auf der einen Seite Realität, Konservatismus, politisches Experiment, Materialismus, Heidentum; auf der anderen Idealität, Reform, spekulative Politik, Spiritualismus, Geist der evangelischen Gerechtigkeit und Nächstenliebe.[335]) Und doch ist der Grundgehalt des „Fürsten" (1513, veröffentlicht 1532) und der „Utopia" (1516) der gleiche: Beide machen den Menschen und seine Vernunft zum Ausgangs- und Endpunkt. Nur die Wege sind verschieden. Das Ziel ist das gleiche: beide suchen die Wohlfahrt des Individuums. Raphael berichtet von der Moralphilosophie der Utopier: „Die erste und vornehmste ihrer Untersuchungen betrifft die Ermittlung der einzigen Bedingung, oder der verschiedenen Bedingungen des

[335]) Henri Baudrillart, J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques. Paris, 1853. S. 24.

menschlichen Glücks".[336]) Der Gottesdienst ist derart eingerichtet, daß er die persönlichen Ueberzeugungen nicht verletzt. „Man sieht in den Tempeln keine Art von Gottesbildern, damit es jedem frei stehe, sich die Gottheit unter derjenigen Form zu denken, die seinem Glauben gemäß ist." (S. 145.) Alle Aufmerksamkeit ist auch bei Thomas More auf das einzelne Individuum gerichtet. Der verschiedenartige Weg ergibt sich aus dem Pessimismus Macchiavellis und dem großen Optimismus des Thomas More. Macchiavelli hält die Menschen für von Natur aus schlecht[337]) und gebraucht deshalb die Gewaltmethoden, More die Milde aus seinem Glauben an die Güte der Menschennatur. Gemeinsam haben beide, daß sie die Kraft im Menschen fördern und sich immer auf sie stützen. Der englische Kanzler lehnt die Theokratie als anti-menschlich ab, Macchiavelli als anti-national. Beide sind Laicisten, beide bauen den Staat von unten, vom Menschen her auf und nicht von oben, von Gott. Ihre Staaten sind Vernunftgebilde, Ergebnisse menschlichen Nachdenkens und menschlichen Uebereinkommens.

In Frankreich weicht langsam der theokratische Gedanke dem demokratisch-republikanischen. Es gibt im 16. Jahrhundert Kommunisten, Demokraten, Absolutisten, Anhänger der Teilung der „drei Gewalten", der richterlichen (juridischen), gesetzgebenden (legislativen) und ausführenden (exekutiven). Die meisten aber verhalten sich wie Jean Bodin (1530—1563), der bedeutendste Staatsrechtslehrer des 16. Jahrhunderts; er hält die Mitte zwischen Gerechtigkeit und Gesetz, zwischen Staats- und Volksbegehren. Die Monarchie ist ihm nicht Prinzip, sondern Gewähr. Das geistige Moralprinzip steht ihm über der wirklichen Macht (dem Staat). Er verbindet die Freiheiten des Volkes mit dem Kultus des Monarchen. („République", 1577). Für den Kanzler Michel d'Hôpital (1505—1573) ist der König der Inbegriff der Gerechtigkeit, — die Vernunft ist die Seele des Gesetzes. Nach Hotman und Languet ruht die Gewalt beim Volke; der Fürst vollzieht den Willen des Volkes. In der „Franco-Gallica" (1573) versucht Hotman die Entstehung des Wahlkönigtums nachzuweisen. (Später tritt er für die Monarchie ein.) Languet verficht die Berechtigung des Tyrannenmords. Auch für Etienne Pasquier, den Verfasser der „Recherches de la France" (1665) sind die Könige für das Volk da, er verlangt deshalb eine

[336]) Thomas Morus, Utopia, S. 89.
[337]) Niccoló Macchiavelli, Der Fürst. S. 128.

einheitliche und starke Regierung und als Gegengewicht der königlichen Macht die Ständeversammlung (Assemblée des Etats).[338])

Am nächsten kommt Habert der Theokratie Calvins (Institution de la religion chrétienne, 1536). Der Staat hat eine religiöse Mission zu erfüllen, die Autorität kommt von Gott; die Könige herrschen gemäß göttlicher Vorsehung, die Beamten des Staates sind Diener Gottes. — Das entspräche einer aristokratischen Verfassung. Eine Demokratie besteht nach Calvin nur in der Gleichheit durch die Sünde. Sonst hat der einzelne ohne Widerspruch der Obrigkeit zu gehorchen, ob sie gut oder schlecht sei. Nur eine Ausnahme läßt er gelten — die Befehle der staatlichen Autorität dürfen nicht gegen die Gesetze Gottes verstoßen.[339]) Damit ist die unbedingte mittelalterliche Theokratie aber durchbrochen. Die Gehorsamsverweigerung ist gesetzlich gemacht. Die liberale Tendenz der freien Forschung ist auch hier siegreich über die theokratische der Prädestination.

Dieser selbe Bruch geht auch durch Haberts Denken. Die christliche Autoritätshaltung kämpft auch in ihm gegen das moderne freiheitliche Streben. In nächster Nähe des Herrschers in seiner Eigenschaft als Hofdichter ist die Entscheidung für ihn besonders schwierig. Die Aeußerungen über König und Obrigkeit stammen sämtlich aus dem letzten Jahrzehnt seines Schaffens, aus den Jahren zwischen 1550 und 1560, aus der Zeit also, in der diese Fragen durch die beginnenden Reformationskämpfe

---

[338]) Rückwärtsblickend setzen uns heute die Grundsätze in Erstaunen, die schon von der Ständeversammlung 1584 aufgestellt wurden: „das Königstum ist ein Amt, nicht eine Erbschaft. — Ursprünglich setzt das Volk die Könige ein. (Initio, domini rerum populi suffragio reges fuisse creatos). — Der Staat ist Sache des Volkes (Nonne crebró legistis republicam rem populi esse?); die Herrschaft gehört nicht den Fürsten, die nur durch das Volk bestehen. — Ein Gesetz bekommt nur Kraft durch die Billigung der Stände; nichts ist heilig noch sicher ohne ihre Zustimmung." Baudrillart, S. 10.

[339]) Institution de la religion chrestienne. (Texte de la première édition française, 1541); Paris, 1911. Chapitre XVI, Du gouvernement civil. S. 782/83. „Nous devons puis eprés estre subjectz aux hommes qui ont preeminence sur nous: mais non autrement, sinon en luy. S'ilz viennent à commander quelque chose contre luy il nous doibt estre de nulle estime. Et ne fault avoir en cela aucun esgard à toute la dignité de leur superiorité: à laquelle on ne fait nulle injure, quand elle est soubmise et rengeé soubx la puis sance de Dieu, qui est seule vraye au pris des autres. Je scay bien quel dangier peut venir d'une telle constance que je la requierz icy, d'autant que les Roys ne peuvent nullement souffrir d'estre abaissez; desquelz l'indignation (comme Salomon dict, Prov. 16) est message de mort. Mais puis que cest edit a esté prononcé par le celeste herault S. Pierre, qu'il fault plustost obeir à Dieu que aux hommes. (Act. 4.)"

brennend wurden. Habert glaubt seinen König (Heinrich II. (1559)[340]) und Franz II. (1561)[341]) „göttlich erwählt", um nach seinem Willen zu herrschen. Gott hat den Herrscher zum König gemacht, damit das Recht auf der Erde ausgeübt werde.[342]) Denn der König und auch der Senat in Paris sind durch göttliche Vorsehung in ihr Amt eingesetzt worden. Der Senat wurde von ihm „vorherbestimmt, bevor der erste Mensch auf der Erde geboren wurde".[343]) Diese erwählten Richter haben „von Gott diese heilige Macht" zu richten, „ihre Untertanen zu bestrafen, ohne sie zu entehren". Der ewige Gott in seiner Vollkommenheit hat sie ausgewählt, und „wer ihnen widersteht, der widersteht Gott"[344]) selbst. Beginn und Schluß „Der zehn heroischen Sonnette der Vollkommenheit der Richter" haben diese Worte „gemäß des Ausspruchs des Apostels: Omnia anima subdita est potestatibus, qui potestatibus resistit, Deo resistit".[345]) Ausdrücklich nennt er die christlichen Richter „heilige" Richter.[346]) Die alten Konsuln, und Senatoren Roms sind zu loben,[347]) aber sie urteilten doch nur nach menschlichem Ermessen und mit menschlicher Klugheit begabt; sie aber (die christlichen Richter) richten in der Wahrheit und Erkenntnis des höchsten Gottes, „in himmlischer Gerechtigkeit".

Aus diesen Worten spricht noch ganz das vertrauende und vertraute Verhältnis von Untertan und Fürst, das doch den Abstand zu wahren weiß in dem Bewußtsein des heiligen Amtes, das der Herrscher zu verwalten hat. Der Richter ist der Vater der Untertanen, deren Wohl er nicht im Auftrag des Volkes, sondern Gottes wahrnimmt. Durch ihn werden Diesseits und Jenseits miteinander verbunden, er ist die Brücke zu Gott, ist ihm doch das heilige Gut des Rechtes anvertraut, das sonst nur bei Gott selbst ist. Die weltliche Autorität ist eine göttliche Einrichtung, ihr gehorchen heißt Gott gehorchen, ihr widersprechen Gott widersprechen. Durch sie greift Gott unmittelbar in das Geschick der Völker und der Menschen ein, durch sie ist das Schicksal eines jeden durch Gott bestimmt. Durch sie

340) Les Regrets et tristes lamentations sur le trespas du Treschrestien Roy Henry II. 1559. Umschlagseite.

341) La Consolation du peuple Gauloys. 1561. Epitaphe du feu Roy François II.

342) Divins Oracles de Zoroastre. La Comédie du Monarque. f. 31.

343) La Harangue de la Déesse Astrée. Sonnett VI.

344) ibd. Sonnett X.

345) Brief des Apostels Paulus an die Römer, 13, 2.

346) La Harangue de la Déesse Astrée, Sonnett V.

347) ibd. Sonnett III.

ist die Gottheit aufs innigste mit der Menschheit verbunden, geschieht doch nichts ohne sie; durch sie durchwirkt und durchwaltet er seine Gemeinschaft, bei der er ist, die er ist.

So steht es in Haberts Denken, in seinen Wünschen und Träumen. Er weiß sehr gut, daß es so nicht mehr ist. Sein Glaube an die Könige und Richter ist erschüttert, denn „wenige Könige gibt es heute nur noch, die bekleidet sind mit göttlichen Tugenden".[348]) Wie oft hat er zu klagen über die Ungerechtigkeit der Justiz, die „gegen die Armen rauh" und hart verfährt, welche „die Großen laufen läßt und die Kleinen hängt".[349]) Der „Adel schläft" [350]), die Richter urteilen falsch. — Ein großer Riß geht durch Haberts Auffassung von Ideal und Wirklichkeit. Das „Eiserne Zeitalter", wie er es nennt, weist ihn auf sich selbst, zerreißt den Zusammenhang zwischen ihm und dem Fürsten, sprengt die Einheit von Volk und Obrigkeit. Der Untertan sieht sich betrogen und verfolgt. Er verliert den Glauben an die Heiligkeit des Richteramtes und sucht selbst sein Recht in der Auseinandersetzung seiner eigenen Persönlichkeit mit Gott. In der weltlichen Autorität stand die Gemeinschaft Gott gegenüber; jetzt vertritt das Individuum seine individuellen Ansprüche. Das Gemeinschaftsbewußtsein ist aufgehoben, die Obrigkeit ist ihres überweltlichen Berufes entkleidet. Wie ganz anders klingen die kurzen Sentenzen wie: „Die Christen sind mehr dem Glauben an Gott als dem der Menschen verpflichtet" (qu'a celles des hommes) [351]); und „wir schulden Gott mehr Gehorsam als den sterblichen Königen".[352]) Und schon in demselben Buch, in dem er von der Heiligkeit und Göttlichkeit des Richterberufes spricht, redet er auch von „dem menschlichen Gesetz, das allen notwendig ist, um Frieden und Ruhe zu erlangen".[353]) Die Gesetzgebung ist nicht mehr ewig und absolut, sie ist auch für Habert verweltlicht. Die Gedanken von Gottesherrschaft und Weltlichkeit, von Theokratie und Individualmacht sind bei Habert noch nicht geklärt; sie stehen unverbunden nebeneinander. Politische Staatsanschauung und Staatsgesinnung zweier Zeiten, des autoritätsgebundenen Mittelalters und der individualitätsfreudigen Neuzeit sind noch ungeschieden.

---

[348]) Quinze Livres de la Métamorphose d'Ovide. 1557. Widmung an Heinrich II.

[349]) Philosophe parfaict, v. 281—288.

[350]) Epistres heroides, 1560. f. 23—24.

[351]) Harangue de la Déesse Astrée, Sentences morales, f. 6.

[352]) Les Amours conjugales, 1559. Epigrammes moraux.

[353]) La Harangue de la Déesse Astrée, Sentences morales, f. 6.

In „Der Vollkommenheit der Richter" hatte Habert sich ein Ideal dieses Standes und dieses hohen Berufes geschaffen; und doch weiß er nur zu gut, daß er am wenigsten seinen Forderungen entspricht. Er kennt seine Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit. Und er weiß auch sehr gut, daß die Geldsucht und der Geiz das Uebel sind, das immer neue Uebel erzeugt und die anderen ansteckt und die Welt zu einer Lasterhöhle macht.[354]) Als Stoiker haßt er die ungeordneten Triebe einer Leidenschaft; als Platoniker verachtet er das irdische vergängliche Gut; und als Christ sieht er die Gefahr, die das Geld dem Gesetz und der Wahrheit und vor allem dem armen Nächsten bringt. Deshalb verfaßt er, nachdem er in all seinen Büchern gegen den Geiz und für die Nächstenliebe aufgetreten ist, einen „Katechismus der christlichen Nächstenliebe", von dem Leykauff sagt, „daß er in einem einförmigen und öden Juristenstil" geschrieben sei.[355]) Die Ausdrucksweise Haberts ist hier nicht anders als sonst auch. Das Steife und Unbeholfene der Darstellung kommt daher, daß er die strenge lateinische Gesetzlichkeit der ciceronianischen „Pflichten" nicht in der einfachen Anspruchslosigkeit und dem warmen Feuer der christlichen Nächstenliebe aufgehen lassen kann. Er übernimmt von Cicero die vorsichtige Einteilung der Betätigung der Nächstenliebe in drei Punkte: wann, wem und wie gibt man? Der ganze „Katechismus" verdankt Cicero seinen Inhalt; zwischendurch finden sich christliches Gedankengut und Anklagen der Reform. Das tiefe Verständnis, das der Dichter für die Not seines Nächsten hat, ist der schönste Zug in seinem so mittelmäßigen Charakter. Aus dieser großen Liebe stammt der Haß (wenn man bei Habert davon sprechen kann) gegen den Reichen, der im Ueberflusse lebt und doch nichts abgeben will von dem, was ihm nicht gegeben wurde für die „Befriedigung seiner Wollust, sondern für die Erhaltung seines Lebens, für das Wohlergehen und das Glück seines Nächsten".[356]) Statt dessen „halten die Reichen mehrere Pferde, ergehen sich in Spielen und Freuden, ohne daß sie wie die Armen Arbeit auf sich nehmen müssen".[357]) Sie sehen nicht, „daß die Hälfte der Menschen nicht weiß, wie sie am anderen Tag leben soll; sie hören nicht die lauten und herzzerreißenden Schreie und sehen

[354]) z. B. Philosophe parfaict, S. 12 ff.: „Nul parfaict Philosophe par avarice", v. 135—164. S. 18 ff.: „La louange des predecesseurs ne vient aux ignobles successeurs."

[355]) Leykauff, S. 6.

[356]) Liberalité chrestienne, f. 17.

[357]) Les Epistres heroides, pour servir d'exemple. . . . La XVII. Epistre dudict Gentilhomme a un sien autre filz. f. 79.

nicht die Armut der Landarbeiter, . . . die nicht Brot und Wein für den Tag haben . . . und dazu mit vielen Kindern beladen sind".[358]) „Aber geht hin zu ihnen und zeigt das Leid — es ist verlorene Zeit, Mühe und Hoffnung sind vergebens".[359]) Anstatt diesen Armen zu helfen, „baut man vielmehr Schlösser, die große Summen an Gold und Silber verschlingen"; lieber sollte man Schlösser der Nächstenliebe bauen, die nicht vergehen".[360]) Die Nächstenliebe erwirbt unverlierbare Schätze, sie führt uns zum Heil und läßt uns der Anschauung Gottes teilhaftig werden.[361]) Habert verlangt die tätige Mitarbeit des Menschen mit der Gnade Gottes. Die Ausübung der Nächstenliebe ist ein Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen. Diese Verbundenheit von Gnade und Werk drückt Habert formelhaft in den Worten aus, daß wir des hohen Schatzes teilhaftig werden durch „charité naive und foy ardente".[362])

Der Gedanke der Liebe zum Nächsten, die er charité oder liberalité chrestienne nennt,[363]) ist bei ihm verschiedenen Ursprungs. Die echt christliche, mittelalterliche Nächstenliebe fragt nicht, ob sie dem Geber Vorteile bringt, achtet nicht darauf, ob er sich selbst schadet, er überlegt nicht, ob der, den er liebt, seiner Liebe würdig ist; er gibt, weil er geben muß, weil er im Nächsten den Bruder sieht, den er lieben muß wie sich selbst.[364]) Den er liebt, weil Christus ihn liebt, und weil er in seinem Nächsten Christus liebt. „Liebet euren Nächsten wie euch selbst. Das heißt den schönen Tempel Christi bauen, der uns durch seine Schriften gelehrt hat, daß, wer die Armen nährt, den Tempel Jesu Christi bauen wird." [365]) Deshalb liebt der Christ auch seinen Feind. Das stellt Habert ausdrücklich gegen Cicero (contra Ciceronem) fest.[366]) — Erhebt die warme glühende Liebe zum Menschen als Christus-Bruder die Pflicht zum Helfen zur unmittelbaren, unbewußten, aus sich herausbrechenden Bewegung von Du zu Du, ist hier wie bei Margarete von Navarra die Liebe das große Erlebnis

[358]) Le Traité des quatre Amours, in Titus et Gisippus: Seconde Amour Liberalité chrestienne, f. 28.

[359]) ibd.

[360]) Les Epistres heroides. La X. Epistre d'une Damoyselle a un jeune homme, auquel elle avoit apris de l'espouser.

[361]) Combat de Cupido et de la Mort. Conclusion de Lacteur (sic!).

[362]) Thrésor de vie, in Histoire de Titus et Gisippus.

[363]) La liberalité chrestienne, f. 24.

[364]) z. B.: Epistres heroides, Epistre 4. — Thresor de vie. — La nouvelle Pallas, f. 21. — Deploration poetique de feu M. Antoine du Prat, f. 5.

[365]) Thrésor de vie, in Histoire de Titus et Gisippus.

[366]) Jardin de foelicité.

des christlichen Humanisten, die Liebe, die aus dem Menschen einen „lebendigen Tempel der Nächstenliebe" macht,[367]) — so gesellt sich dieser Liebe das Recht zu. Der Mensch als gesetzliches Mitglied einer Gesellschaft macht Ansprüche auf Beachtung, und wenn er der Unterstützung bedarf, auf Hilfe. Die Vernunft erkennt, daß einem leidenden Individuum beizustehen eine gesellschaftliche Pflicht ist. „Ein Edelmann" schreibt seinem Sohne, der das Zivilrecht studiert, „daß das Recht verlangt, allen von seinem eigenen Gut mitzuteilen, jedem das Seine zu geben. Gewiß, mein Sohn, es ist Naturrecht, keine Kreatur auszubeuten".[368]) Habert übernimmt dem Sinne nach wörtlich das 7. Kapitel des 1. Buches Ciceros über die „geselligen Pflichten", die sich teilen in Gerechtigkeit, Wohltätigkeit und Freigebigkeit. Er geht von der Gerechtigkeit aus und leitet davon die besonderen Verpflichtungen ab. Auch Thomas More beginnt seine Kritik bei der „justice" und endet bei der „charité". (Habert kennt More, wie die Uebersetzung eines lateinischen Epigramms von ihm im „Temple de charité" zeigt). Alle näheren Einzelheiten über eine „organisierte" Ausübung der Nächstenliebe entnimmt Habert aus erster Quelle, aus den „Pflichten". Am stärksten sticht die oben erwähnte Dreiteilung heraus. Das ist bei Habert wie bei Cicero gedacht; das ist keine ursprüngliche Liebe, sondern Klugheit und erkenntnismäßiges Erfassen der Bedürftigkeit des Nächsten, wenn man immer darauf bedacht sein muß beim Geben, daß man nicht den Bösen durch seine Gabe unterstützt, den Guten dadurch irre macht.[369]) Alle Nächstenliebe scheint abgeleitet aus dem Satz, „daß alles, was gerecht ist, auch nützlich, alles was moralisch gut auch gerecht; und folglich Tugend und Nutzen immer beisammen sind".[370]) Habert will beweisen, daß Zufriedenheit und Nächstenliebe unzertrennlich sind. Er sagt: wenn uns jemand in seiner Not bittet, dann müssen wir ihm helfen, um diese Zufriedenheit zu bewahren; denn sonst würde die Zufriedenheit entgegen Gott sein; und das kann nicht sein, weil Zufriedenheit und Nächstenliebe von Gott gegeben sind.[371]) Ein ruhiges, ausgeglichenes (stoisches) Leben ist also nicht möglich ohne die tätige Nächstenliebe.

---

367) Traicté des quatre Amours. Troisième Amour.
368) Epistres Heroides. Epistre XVI. f. 70.
369) Institution de liberalité chrestienne, f. 10.
370) Von den menschlichen Pflichten, 1784, S. 132.
371) Voyage de l'homme riche.

Was bei Habert aus der Liebe und was aus der Vernunft kommt, läßt sich nicht scheiden, da beide Elemente sich durchdringen. Cicero und Paulus werden gleicherweise als Zeugen aufgerufen, daß wir nicht für uns, sondern für andere geboren sind.[372]) Christus ist arm geboren, um uns ein Beispiel zu geben. Weshalb ist man noch stolz auf seine edle Geburt? [373]) Christus hat uns die freiwillige Armut vorgelebt, die Apostel ahmten ihm nach; Magdalena legte ihren Schmuck vor ihm ab — und heute kümmert man sich mehr um Putz und Kleidung als um die Liebe Gottes. Aber eher noch geht ein Kamel durchs Nadelöhr, als ein Reicher ins Himmelreich.[374]) Der „Reiche" (Voyage de l'homme riche) gibt Geld und Gut auf, um nur dem einen Notwendigen zu leben. — Doch so entsagend und ganz einer höheren Welt lebend ist Habert nicht. Er will Diesseits und Jenseits binden. Er will gut in dieser und für diese Welt leben. Das Erdenleben hat Wert genug in sich; es darf nur nicht die Ansprüche jener anderen Welt verletzen. Dieser christliche Humanist betet zu Gott, daß er ihm nicht Ueberfluß an irdischen Gütern und Ehren geben möge, sondern genügend [375]) und nur, um diese Güter gut zu gebrauchen. — Reichtum ist nicht verwerflich, nur die Leidenschaft, die ihn erwerben will, der Geiz macht ihn zur Sünde. Die Ballade über das Date et dabitur vobis [376]) erkennt den Reichtum an, wenn er beherrscht wird von dem Willen des Menschen dadurch, daß er seinem Nächsten davon gibt.

Aber die Charité ist heute tot.[377]) Selbst der Bettelmönch jagt nach Geld.[378]) Früher war es anders. Je größer die Fürsten der Kirche und der Welt waren, desto mehr Nächstenliebe übten sie.[379]) Jetzt aber liegt die Nächstenliebe krank danieder; der „Reiche" findet sie in einem schönen, in antikem Stil erbauten Schloß, umgeben von Aerzten, Apothekern und Priestern.

Vergessen ist von allen das Gebot Gottes: liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Diese Liebe, die befiehlt zu helfen,

[372]) Liberalité chrestienne, f. 24.
[373]) Banny de liesse, f. 63. Ballade sur la nativité de Jesus-Christ.
[374]) Paraphrases chrestiennes, f. 8.
[375]) Amours conjugales. Epigrammes moraux.
[376]) Les trois nouvelles déesses Pallas, Juno, Venus, 1546, mit Cinq Ballades evangeliques. Quatrième Ballade. Die Ballade in dem Exemplar der Bibl. Mazarine, 21996, ist unvollständig; auch der Anfang der nächsten Ballade fehlt.
[377]) Jeunesse du B. de L. f. 65. L'Epitaphe du charité morte (sic) au monde.
[378]) Philosophe parfaict. v. 391/392.
[379]) Voyage de l'homme riche.

wo sie kann. Zu helfen dem Körper und dem Geiste. Früher gaben die Edlen Geld, Rüstung und Pferd dem Soldaten, der dessen bedurfte.[380]) Kaufleute liehen Geld ohne Zinsen.[381]) Sehnsüchtig wünscht der Dichter diese Zeiten wieder herbei. Besonders in den Fürsten möchte er diese Liebe zum Nächsten wieder lebendig sehen. Von ihnen möchte er sein humanistisches Ideal verwirklicht haben. Das heißt, sie sollen „Schulen errichten für die Ausübung der schönen wie auch der heiligen Wissenschaften, Hospitäler bauen, um die Betrübten (affligez) und Armen dort aufzunehmen, die armen Mädchen verheiraten, damit sie nicht durch äußerste und untragbare Not verdorben werden und gezwungen sind, als Prostituierte sich den Lebensunterhalt zu verdienen;[382]) denen beizustehen, die viele Kinder haben und sie nicht ernähren können.

Aber nicht nur die Reichen sollen Nächstenliebe üben. Keiner kann sich wegen Armut entschuldigen. Denn wer nicht Geld und Gut hat, öffne den Obdachlosen das Heim, lasse den Frierenden am Herd sitzen, gebe dem Durstigen zu trinken. Gott sieht nicht auf die Gabe, sondern auf das Herz.[383]) — Weiter ermahnt H a b e r t die Armen, „die einfachen, elenden Leute", sich ebenfalls zu ändern, barmherzig und nächstenliebend zu werden, weil die Großen behaupten, ein Recht dazu zu haben, sie so schlecht zu behandeln, da sie auch nicht besser seien.[384])

Trotz seiner scharfen Anklagen gegen Adel und Geistlichkeit und des Verständnisses und Mitgefühls mit den Armen und Verstoßenen, sucht der Dichter nicht einseitig die Schuld, sondern bemüht sich, einen Weg des Verstehens anzubahnen zwischen den sozialen Schichten, sie als gleiche behandelnd, ihnen gleiche Ziele gebend und gleiche Verpflichtungen auferlegend.

Sie alle macht er gleich vor dem Evangelium. Und allen ist das Evangelium nötig, denn ohne das Neue Testament vermögen sie nicht, die Nächstenliebe zu üben; ohne das Wort des Evangeliums sind auch die Größten ohne Nächstenliebe, ohne Liebe für die Armen. Ohne sie lassen die Menschen „den lebendigen Tempel Gottes umkommen, der ihr Bruder-Nächster

---

[380]) Epistres heroides. III. Epistre de Charité malade aux riches terriens. f. 22.

[381]) ibd. f. 21.

[382]) Libéralité chrestienne: Que libéralité chrestienne principalement doit être en un prince et grand seigneur terrien.

[383]) Liberalité chrestienne, f. 25.

[384]) Les épistres héroides. Epistre III de charité malade, aux riches terriens; f. 24.

ist, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hat so wie sie."[385]) „Unmöglich ist es, diese freigebige Großmut (magnificence) zu besitzen, ohne die Kenntnis des Wortes Gottes".[386]) Darin gipfelt die Sozialphilosophie des christlichen Humanisten, dem die Bibel das Buch der Bücher ist, der Anfang und das Ende aller Lebensweisheit. Auch in seinem sozialen Denken werden die Anschauungen der Antike gekrönt und abgeschlossen durch die Vollendung im Christentum. Cicero und Paulus,[387]) Antike und Christentum, das ist das Leben und das Sein des christlichen Humanisten.

---

[385]) Liberalité chrestienne, f. 28.
[386]) ibd. f. 28.
[387]) Liberalité chrestienne, f. 24.

Zusammenfassung.

Der geistige Raum, in dem ein Individuum steht, gibt ihm das Gefüge für sein Denken und Wollen, für sein Wirken in sich und nach außen; für den Aufbau des Mikrokosmos, seiner eigenen Geistigkeit und seines Charakters; und des Makrokosmos, der Welt außer ihm. Denn der Raum, in den der seiner Kulturaufgabe bewußte Geistesarbeiter hineingeboren ist, schafft ihm die Möglichkeit, nun seinerseits wieder in und an dem Raume zu bauen, ihn auszufüllen, ihn zu vergrößern, oder ihn auch nur in dem, was er an Wertvollem birgt, den Nachfahren zu hinterlassen. — Umwelt und Einzelpersönlichkeit stehen in einer konkreten Wechselbeziehung zueinander. In dieser Tatsache suchte diese Arbeit über „François Habert und den christlichen Humanismus" ihre Berechtigung, wegen der Erkenntnis, daß ein Individuum einfach durch sein konkretes Dasein schon einen Wert verkörpert, abgesehen von seinen ganz persönlichen, ihm allein zugehörigen Vorzügen.

Diesen allgemeinen Wert schlechthin zu finden, die Persönlichkeit vor allem im Rahmen der Zeit zu fassen, war das Ziel. Dieser leidenschaftslosen aber liebenden Betrachtung ergeben sich über das Auffinden der allgemeinen Gesetze der Zeit hinaus, von ihnen aus betrachtet, dann besondere Einzelzüge, die das Individuum, hier François Habert, trägt. Nur von dem blutvollen Hintergrunde des lebendigen Flutens eines Zeitgeschehens kann sich ein so wenig ausgeprägtes Bild, wie es Habert uns gibt, abheben. Und so kann er auch wieder beitragen zur Erhellung eines Kulturabschnittes und eines Kulturverlaufes, da ja auch in ihm Elemente der Tradition, des gegenwärtigen Neu-Werdens und des Zukunfts-Möglichen liegen.

In ihm sind die Güter längst vergangener Zeiten, die aber noch lebenskräftig und kulturträchtig sind. Die Werte antiker Philosophie, des Stoizismus und des Platonismus, sind in ihm beschlossen zu neuer Blüte und neuer Fruchtbarkeit. Sie setzen sich in ihm um zu einer straffen Zucht der Lebensführung, zur Bildung eines immerhin gut entwickelten Charakters in einer schwachen Zeit, die aber die Hoffnung auf

sich selbst noch nicht aufgegeben hat; und zu einer Vergeistigung der stärksten Triebkräfte des Menschen, zu einer neuen geistigen Durchdringung des Lebens, das seine metaphysische Sinngebung wegen des Bruches der alten Bindungen zu verlieren drohte. Rein Diesseitiges und der Sinn des Lebens werden von neuem geistig gefaßt, Liebe und Ziel des Seins von einem wirklichkeits- und ewigkeitsfrohen Strom platonischer Philosophie durchflossen.

Sich selbst und die Gegenwart bejahen heißt mit und in dieser Zeit und vor allem für sie leben. H a b e r t erfaßt die Notwendigkeiten und die Forderungen des Augenblicks. Offenen Auges sieht er die Mißstände und sucht die Mittel, sie abzustellen. Der Not gilt sein Wirken. Er will nicht stürzen, weiter hinausgreifen, Neues schaffen, er will heilen. So wenig wie die anderen christlichen Humanisten geht er darauf aus, Bestehendes zu zertrümmern, in der Zukunft Liegendes schon jetzt aufzutürmen. Kirche und Reform hängen aufs engste zusammen, sind nicht Gegensätze, beide sind füreinander real notwendig. Deshalb bejaht er sie und um so erregter, weil beide heiß umstritten sind, weil beide sich lösen wollen in ein Altes und ein Neues.

Wie fortschrittlich und zukunftsstrebend er war, das konnte H a b e r t selbst nicht wissen. In der Bejahung des Alten und des Gegenwärtigen war mit eingeschlossen ein neues Geistesprinzip, dessen er sich selbst nicht bewußt werden konnte. Sein Denken, Wollen und Tun vollzieht sich umfassend und bis ins tiefste in einer kritischen, rationalistischen Haltung. In jeder Sphäre des Seins herrscht die erwachte Vernunft. Stoizismus, Platonismus, Kirche und Reform, mag H a b e r t sich ihnen gegenüber individualistisch oder mystisch verhalten, das Rationale bestimmt sie wie jede geistige Aeußerung, die Schau des Seienden und Werdenden. Das Leben wird von ihm erfaßt, bedingt seinen Sinn und die Art seiner Führung. Das Verlangen nach irdischem Ruhm, nach Ausgestaltung, Ausprägung und Durchsetzung der Einzelpersönlichkeit gestaltet die Alltäglichkeit in seiner Weise um. Aber auch die Gemeinschaft und die Auffassung von ihr, die Idee des Staates und des Volkes, bekommt von der rationalistischen Geisteshaltung eine neue Deutung. Und hier weist H a b e r t mit den anderen in die Zukunft. Die Umgestaltung der Beziehungen der Menschen untereinander und zum Staate gewinnt langsam deutlicher werdende Umrisse.

Der geistige Raum, der Habert umschließt, wird umgeformt; auch durch ihn. Die Geistesstruktur und die soziologischen Bedingungen ändern sich durch eine Entwicklung, deren Träger jeder einzelne ist. Habert zeigt dieses Werden wie in einem Querschnitt. Aber da er nicht Schablone ist, zeigt er es in seiner Vielgestalt und Lebendigkeit. Ein Träger des objektiven Seins unter vielen, ist er doch persönlich genug, um auch durch sein Eigenes und Besonderes der Forschung beachtenswert zu sein.

Literaturverzeichnis.

Autin, Albert: L'échec de la Réforme en France au XVIme siècle, Paris 1918.

Baudrillart, Henri: J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle. Paris, 1853.

Bourciez, Edouard: Les moeurs polies et la littérature de cour sous Henri II. Paris, 1886.

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig 1925.

Buisson, Ferdinand: Sébastien Castellion, sa vie et son oeuvre, 2 Bde., 1892.

Busson, Henri: Sources et développement du Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533—1601). Paris, 1922.

Chamard, Henri: Les origines de la poésie française de la Renaissance. 1920.

Cicero, Marcus Tullius: Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Büchern, übersetzt von Christian Garve. Breslau, 1784.

Franchet, Henri: Le Philosophe parfaict et Le temple de vertu de François Habert. Nouvellement remis en lumière avec Notice et Notes. Paris, 1923.

Le Poète et son oeuvre d'après Ronsard. Bibl. litt. de la Ren. N. S. 7. Paris, 1923.

Hanotaux, Gabriel: Histoire de la nation française. Bd. 6: Histoire religieuse, von Georges Goyau. Paris 1922.

Hauser, Henri: Etudes sur la Réforme française. Paris, 1909.

Huit, Charles: Le Platonisme pendant la Renaissance, in den: Annales de philosophie chrétienne, 1895—1908.

Imbart de la Tour: Les origines de la Réforme, 1905—1914. 3 Bde.

Lefranc, Abel: Grands écrivains français de la Renaissance, Paris 1914.

Leykauff, August: F. Haberts Leben und Weltanschauung, Inaugural-Dissertation, Naumburg a. S. 1903.

F. Habert und seine Uebersetzung der Metamorphosen Ovids, Leipzig, 1904.

Macchiavelli, Niccoló: Der Fürst, Philipp Reclam, Leipzig.

Morus, Thomas: Utopia, Philipp Reclam, Leipzig.

Nisard, Desiré: Renaissance et Réforme. 1877. 2 Bde.

Plattard, Jean: La renaissance des lettres en France de Louis XII à Henri IV. Paris, 1925.

Pourrat, P.: La spiritualité chrétienne. Bd. 3: Les temps modernes. 1. Teil: De la Renaissance au Jansénisme. Paris, 1925.

Renaudet, A.: Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie. 1494—1517. Paris, 1916.

Rochols, R.: Der Platonismus der Renaissancezeit, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha, 1892.

Saint-Marc Girardin: Cours de littérature dramatique II, Paris, 1860. Abschnitt: De l'amour platonique.

Sainte-Beuve: Tableau de la poésie au XVIme siècle, 2 Bde. 1838.

von Stein, H.: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Bd. 3: Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten. Göttingen, 1875.

Théret, Auguste: Littérature du Berry, 1898, 1902. Bd. I, S. 9—147.

Viénot, John: Histoire de la Réforme française des origines à l'Edit de Nantes. Paris, 1926.

Zanta, Léontine: La Renaissance du Stoicisme au XVIme siècle. 1914.

Lebenslauf.

Am 4. Juni 1905 wurde ich als Sohn des Eisenbahn-Obersekretärs i. R. Rudolf Wichert und seiner Ehefrau Katharina, geb. Schild, in Hagen (Westfalen) geboren. Das Reifezeugnis erlangte ich an der Oberrealschule in Hagen am 10. März 1924, worauf ich mich dem Studium der Neu-Philologie zuwandte. Im 1. Semester, Sommer 1924, studierte ich an der Universität München, das 4. in Berlin, die übrigen an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Der mündlichen Doktorprüfung unterzog ich mich vor der philosophischen Fakultät dortselbst am 23. Januar 1929.

Zu besonderem Danke bin ich außer Herrn Professor Dr. Platz, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gab, mir bei dem Literaturnachweis behilflich war und mit seinem Rate zu jeder Zeit beistand, dem Herrn Geheimrat Prof. Dr. Meyer-Lübke, Geheimrat Prof. Walzel und Geheimrat Prof. Störring verpflichtet.

Hans Wichert.